UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ÉTUDE DOGMATIQUE

SUR LA

RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST

ET SUR

SON ROLE DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT.

Γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως
αὐτοῦ (Phil. III, 10).

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le novembre 1867, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES-PAUL SCHMIDT,

DE STRASBOURG,

BACHELIER ES-LETTRES ET ES-SCIENCES.

STRASBOURG,
TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.
1867.

A MON PÈRE.

C. P. SCHMIDT.

A MONSIEUR LICHTENBERGER,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

A MONSIEUR F. KUHN,

PASTEUR A PARIS.

C. P. SCHMIDT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ÉTUDE DOGMATIQUE

SUR LA

RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST

ET SUR

SON ROLE DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT.

PRÉFACE.

Le fondement de la foi et de la vie chrétiennes, pour l'individu comme pour l'Église, est Jésus-Christ, mort sur la croix et ressuscité dans la gloire. On méconnaît généralement la place centrale occupée, dans le système dogmatique chrétien, par la résurrection, considérée dans son lien intime avec la mort; trop souvent on croit pouvoir se borner à la croix du Sauveur et se passer de sa résurrection, de son retour à la droite du Père et de son existence personnelle au sein de l'Église. Ce n'est pas, certes, que l'enseignement des pères ou des réformateurs autorise un pareil oubli; Luther surtout a compris l'importance capitale du dogme de la résurrection. Il serait intéressant et utile d'en fournir la preuve; rien d'ailleurs ne serait plus aisé. Mais plutôt que de se livrer à ce travail purement historique, il importe aujourd'hui de traiter la question en elle-même, de montrer aux chrétiens en grand nombre qui en doutent, ou qui du moins ne s'en rendent pas un compte bien net, la valeur de la résurrection de Jésus, qui n'est égalée que par celle de sa mort. On répète, et l'on fait bien, ce mot de saint Paul : Je ne veux savoir autre chose parmi vous que

Christ et Christ crucifié; mais il s'agirait de commenter aussi cette autre parole du même apôtre dans la même épître : Si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, et notre prédication est vaine aussi.

L'incrédulité sent, comme par instinct, la force de ce rempart de la foi; de là ses efforts pour le battre en brèche, ou, lorsqu'elle n'y réussit pas, pour en miner la base, le fait historique; que n'a-t-on pas tenté pour le détruire! quelle dépense d'arguments critiques et d'hypothèses ingénieuses! Et cependant il est permis de croire que les réponses n'ont pas été vaines, non sans doute qu'elles aient converti les incrédules, mais du moins, en réduisant à néant leurs objections, elles les ont contraints d'en imaginer de nouvelles. Car, il faut bien se le dire, le vrai mobile de cette guerre au fait historique est le plus souvent l'incrédulité du cœur. Il serait donc utile et opportun, en ces jours d'inquiétude et de doute, d'envisager la question au point de vue de la foi, d'en étudier le côté dogmatique, et d'en montrer la haute importance pour la vie chrétienne. Telle est, ce nous semble, l'une des tâches principales de la théologie actuelle [1]. C'est l'actualité de la question qui nous a déterminé à en faire le sujet de cette étude.

[1] La théologie contemporaine n'a encore produit qu'un fort petit nombre d'ouvrages spéciaux sur la matière; les seuls que nous connaissions, sont: W. Krüger, *Die Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für den chr. Glauben,* Barmen 1867, 101, p. 8. — Stichart, *De vi, quæ fidei in Christi resurr. de mortuis habitæ tribuenda sit*, Leipzig 1867. — Le premier de ces deux ouvrages a un caractère plutôt polémique que dogmatique; il traite d'ailleurs presque exclusivement de la résurrection des corps. Les 40 premières pages sont consacrées au fait historique et à sa démonstration. — Le second est un simple *Festprogramm.* On peut citer encore : Mau, *Vom Tode, und dessen Aufhebung durch Christi Auferstehung.* Kiel 1841.

La division de ce travail est très-simple; il aura deux parties, traitant du rôle de la résurrection : 1° dans le développement de la personne de Jésus-Christ, 2° dans son œuvre. La personne et l'œuvre du Sauveur sont unies par le lien le plus intime; elles s'appellent et se déterminent réciproquement; l'œuvre n'est pas sans la personne, et de même la personne sans son œuvre n'a aucun sens; elles s'expliquent l'une l'autre, telle la doctrine de la personne, telle la doctrine de l'œuvre; amoindrir l'une, c'est compromettre l'autre; il y a entre elles un rapport admirable de solidarité. Aussi sommes-nous obligés sans cesse d'éclairer l'une par l'autre, de nous souvenir de l'œuvre pour comprendre la personne et réciproquement.

La méthode dogmatique, dont nous avons fait choix, nous permet seule de profiter de cette dépendance mutuelle de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, car elle expose simplement la vérité objective en en considérant les éléments dans leur pénétration intime. Plus faible qu'une apologie au point de vue de la démonstration rationnelle, l'exposition dogmatique a l'avantage d'être plus complète, de mieux épuiser son sujet, et je ne sais si sa vertu démonstrative n'est pas supérieure, ou tout au moins égale, à celle de l'apologie la plus parfaite.

Nous rencontrons dès l'abord une question préalable: quelle est cette personne de Christ dont il s'agit d'étudier la transformation et l'œuvre? A considérer l'état actuel de la science christologique, il serait au moins téméraire d'affirmer que l'on possède une notion quelque peu nette et certaine du mystère de l'incarnation. Pour ne parler que des théologiens qui ont maintenu franche-

ment la préexistence du Logos, la variété des opinions est extrême. Tel, comme Philippi, reproduit intégralement la doctrine luthérienne du dix-septième siècle; tel autre, comme Thomasius, y introduit une modification, légère en apparence, mais qui ne manque pas de gravité; tel autre enfin, comme Gess, pousse jusqu'à l'extrême l'idée du dépouillement du Verbe. Quant à Dorner, il essaie de reconstruire la personne de Christ sur une base nouvelle, mais il ne fait à vrai dire que reprendre, en la modifiant, une conception fort ancienne, celle de Nestorius.

Qui a tort? qui a raison? y a-t-il du vrai chez les uns et chez les autres? qui nous guidera dans ce dédale? car enfin il faut absolument en sortir pour arriver à une solution, sinon de toutes les difficultés du problème, du moins de ses éléments fondamentaux. A cet effet, la méthode la plus simple sera de partir d'un point incontesté, d'un fait capital et essentiel du christianisme, et d'examiner successivement, à la lumière de l'Écriture et de l'œuvre de Christ, les principaux types de doctrine que nous offre la théologie contemporaine; en procédant ainsi par voie d'exclusion, on peut espérer d'aboutir finalement, non à un système complet et achevé dans toutes ses parties, mais à quelques traits de la personne du Sauveur, à un principe, et il n'en faut pas davantage pour cette étude, qui n'est pas une christologie. Ces remarques suffisent pour justifier la longueur de l'introduction qui va suivre, et qui semble au premier abord hors de proportion avec le reste du travail.

INTRODUCTION.

La personne de Jésus-Christ.

1. IDÉE GÉNÉRALE.

Toutes les religions, et en particulier la religion révélée, dont les autres ne sont que les précurseurs naturels (si l'on peut appeler naturel l'état de l'humanité déchue), les images mensongères conçues par l'intelligence et la conscience des hommes, ont pour idée-mère l'harmonie du divin et de l'humain, du Créateur et de la créature, du ciel et de la terre. Panthéistes ou théistes, les religions aussi bien que les philosophies, cherchent à jeter un pont sur l'abîme qui sépare le fini de l'infini, l'homme de Dieu, la réalité de l'idéal.

Le christianisme a cela de particulier qu'il offre la solution de ce problème des problèmes, non dans un système, mais dans une personne. Au lieu d'hypothèses et de spéculations, il nous présente un être vivant, réalisant cette idée fondamentale de toutes les philosophies et de toutes les religions, l'union de Dieu et de l'homme; car il se concentre et se résume en la personne divine et humaine tout à la fois de Jésus-Christ, la réconciliation vivante et sensible, historique mais éternelle, de la créature avec son Créateur.

La Bible enseigne la double nature du Christ; cela ressort bien moins de certains textes isolés que de l'ensemble de la révélation, des faits de l'histoire évangélique et de la foi des disciples. L'Église, elle aussi, a

été de tout temps unanime à proclamer la divinité de Christ et son humanité. Si elle a varié dans la manière de comprendre le mystère, si elle a penché tantôt d'un côté tantôt de l'autre, si ses expressions ne sont pas toujours claires ni surtout adéquates, cela tient à la faiblesse de notre pensée; nous n'en devons pas moins nous incliner avec respect et gratitude devant cet accord sur le fondement de l'Évangile, l'incarnation du Verbe (1 Jean IV, 2, 3), et payer de notre reconnaissance les efforts de l'Église des premiers siècles pour garder sa foi et la défendre, par des définitions souvent hasardées et heurtant la raison humaine, contre des adversaires égarés ou des spéculations aventureuses. Chaque génération fournit sa pierre à l'édifice de la connaissance chrétienne; chacune, en révisant l'œuvre de ses devancières, y découvre quelque tache, y ajoute quelque vérité nouvelle, non sans y introduire parfois de nouvelles erreurs. La nôtre essaie à son tour de résoudre le problème.

Il est à remarquer que les différents modes de solution, qui peuvent s'offrir successivement à la pensée, comptent tous dans les rangs de la théologie actuelle des représentants distingués. En écartant, au nom du théisme, de la distinction absolue entre Dieu et le monde, qui est l'une des prémisses de l'Évangile, toute christologie dont la base serait panthéiste, en ce qu'elle ferait consister la divinité de Jésus-Christ dans la perfection de son humanité, ou son humanité dans le voile dont il aurait recouvert sa nature divine, nous abordons immédiatement le type le plus simple et le plus séduisant par la manière aisée dont il explique l'incarnation, celui dont Gess s'est constitué de nos

jours l'interprète et qu'enseignait vers 360 Apollinaire de Laodicée; il consiste à faire de Jésus un Dieu changé en homme, sauf le corps, qu'il aurait seul emprunté à la terre.

2. L'INCARNATION EXPLIQUÉE PAR LE DÉPOUILLEMENT DU VERBE ET SON UNION AVEC UN CORPS HUMAIN.

Né du désir d'obtenir à tout prix une personne vraiment une dans toute sa vie et vraiment humaine, au lieu de deux êtres, joints par un lien mystérieux, mais toujours distincts dans leur union, ce système se base sur l'idée du dépouillement (*κενωσις*) du Verbe, fort accréditée de nos jours et dont il est l'application la plus conséquente. De tout temps les dogmatistes ont admis une sorte de renoncement du Verbe au moment de sa venue dans le monde et pendant son séjour ici-bas[1]. Il est même incontestable que le Nouveau Testament ne nous offre pas l'image d'un Dieu tout-puissant, infini dans toutes ses perfections, vivant sur la terre; lors même que Jésus, dans les Évangiles, manifeste sa gloire, c'est dans une mesure restreinte. Il y a de plus des textes qui, pris isolément, favorisent la doctrine du dépouillement (Jean I, 14; Phil. II, 7, 8). On a cru en conséquence pouvoir expliquer la personne

[1] Origène: ... *Exinaniens se filius Dei de æqualitate Patris; ... quantum fuerat magnus, tantum se humiliavit.* — κενωσας ἑαυτον, ἐλαμβανε παλιν ταυτα ἀφ' ὡν ἐκενωσεν ἑαυτον. Hilaire: *Accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit. — In forma servi veniens evacuavit se a Dei forma. — Exinanivit se ex eo quod æqualis Deo erat* (v. Thomasius, *Christologie*, II, § 40). Luther, édit. d'Erlangen, 15, p. 151: (*Das Wort hat*) *sich geæussert der göttlichen Majestät.*

de Christ par l'abaissement du Verbe et sa transformation en âme humaine[1]. Mais, outre que les textes mentionnés comportent aisément une interprétation différente, cette théorie si simple, trop simple même pour n'être pas suspecte, se heurte à des objections fort graves.

On repousse, comme panthéiste, l'idée d'une transformation de la nature humaine en nature divine, et l'on fait bien; mais dire que la nature de Dieu puisse devenir celle de l'homme, n'est-ce pas aussi du panthéisme? et rien ne répugne autant à l'enseignement biblique. En second lieu, la doctrine de Gess anéantit l'œuvre de Christ, dont l'objet n'est pas la nature divine du Verbe, mais bien celle de l'homme. Le Verbe éternel n'est pas venu dans le monde pour se soumettre lui-même à un procès de métamorphoses successives, mais pour agir par sa puissance divine sur l'humanité de manière à la retirer de l'abîme de mort où elle allait se perdant, et à l'amener à sa pureté primitive, bien plus à la gloire des bienheureux. Aussi le Nouveau Testament nous représente-t-il, comme le fruit de la rédemption, une humanité sainte et parfaite réalisée dans la personne de Jésus ressuscité; tandis que le système de Gess n'a plus, après la mort et la résurrection, que le Verbe redevenu Dieu, rentré en possession de tous les attributs divins dont il s'était dépouillé; il lui laisse, il est vrai, un corps d'homme, mais ce n'est là qu'un élément fort secondaire de notre nature. Son Christ actuel n'est donc plus l'homme-Dieu, car il est ...sible qu'il soit à la fois dépouillé de ses attributs

...*on der Person Christi.* Basel 1856. — Krüger, ouvr.

et les possédant, il n'est plus le médiateur, l'intermédiaire entre nous et Dieu. Il ne l'a pas été non plus pendant sa vie terrestre, car alors il n'était que simple homme. D'où lui serait venue enfin la force divine nécessaire pour triompher de ses ennemis? Si l'on répond que Dieu l'a aidé, d'où vient donc alors qu'il a dû préexister[1]?

Il suit de là que l'incarnation a dû être, non une métamorphose du Verbe, mais une alliance des deux natures, une pénétration de l'humanité par le Verbe; en d'autres termes, la solution du problème christologique n'est possible que si les deux natures subsistent ensemble dans leur union. L'Église l'a bien senti. Dès que la divinité du Verbe eut été établie à Nicée (325), la question de l'incarnation devait se poser, et elle se posa en effet. Deux tendances ne tardèrent pas à se dessiner dans les écoles; Nestorius, le représentant le plus avancé de l'une d'elles, se contenta de rapprocher Dieu et l'homme en Jésus-Christ, de les coller pour ainsi dire l'un à l'autre, sans pénétration, sans unité de vie. Cette conception si grossière part de l'hypothèse d'une opposition radicale entre le Créateur et la créature, rendant impossible tout rapport plus intime et ne permettant tout au plus qu'un simple attouchement. Au seizième siècle, Luther soutint contre les réformés le principe : *natura humana capax divinæ;* dès le cinquième, les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, les partisans de Nestorius et ceux de Cyrille se disputèrent sur ce point. La doctrine déiste des premiers fut rejetée par l'Église, celle plus mystique et plus chrétienne des

[1] Cf. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, IV, 1, p. 8, 368 et suiv.

seconds devint normative pour la foi. Le Concile de Chalcédoine, tout en visant celui de Nicée sur la divinité du Verbe, affirmait en même temps et la dualité des natures et l'unité de la personne; il consacrait l'élément de vérité soutenu par Nestorius, de la permanence des deux natures, contre Cyrille, qui inclinait à les réduire à une seule, comme le fit après lui Eutychès; mais il établissait non moins clairement l'unité de personne contre la notion toute mécanique de Nestorius.

3. L'INCARNATION EXPLIQUÉE PAR L'UNION DU VERBE AVEC UNE NATURE HUMAINE SANS PERSONNALITÉ.

Le mot *nature* est assez vague pour comporter diverses définitions, d'où résultent des manières fort différentes de comprendre la personne de Jésus-Christ. On fait grand cas de nos jours d'une distinction à établir entre la nature en l'homme et la personnalité. La nature ne serait autre chose que le fond sur lequel repose le moi, au centre duquel il se meut, qui le détermine et dont, à son tour, il se sert pour accomplir ses desseins; ce n'est pas le corps uniquement, c'est aussi l'âme, mais abstraction faite du principe de la personnalité. Le moi a son siége et même son germe dans l'âme, dans la partie spirituelle de notre être; mais il y a moyen de l'en détacher par la pensée; nous pouvons concevoir, dit-on, l'âme sans ce germe du moi, et alors, unie à l'organisme physique, elle forme avec lui la nature de l'homme. La nature n'est donc pas, dans la pensée des auteurs modernes qui la définissent ainsi, l'idée générale d'homme opposée à l'individua-

lité, car l'idée d'homme comprend au nombre de ses éléments essentiels celle du moi, laquelle est tout autre chose que l'individualité[1]. Ceci supposé admis, il s'agit de faire un pas de plus, et de croire avec Thomasius que l'abstraction logique, d'où résulte cette notion de la nature humaine, puisse devenir une réalité; il suffirait alors de concevoir l'être humain, dépouillé même du principe de la personnalité, uni à la personne divine du Verbe, dont le moi viendrait se substituer au moi humain éliminé; on aurait ainsi deux natures et une personne[2]; rien de plus simple en apparence.

Cette construction si ingénieuse et si séduisante, dont les avantages sur celle de Gess éclatent tout d'abord, a cependant de commun avec elle un vice radical, en sorte que le profit est illusoire. Dire que le moi du Verbe devint le moi de l'homme Jésus, n'est-ce pas s'exposer aux mêmes objections auxquelles n'a pu résister le système de Gess? Pas plus que le Verbe ne peut se transformer en âme humaine, son moi ne peut devenir celui d'une créature. Puis, une nature d'homme, telle que la conçoit Thomasius, est-elle possible? Logiquement on peut, il est vrai, distinguer par la pensée le germe de la personnalité d'avec le reste de l'être humain; mais une pareille abstraction doit-elle nécessairement pouvoir se réaliser? C'est peu probable. Admettons-le cependant pour un instant et voyons quelles en seraient les conséquences au point de vue de l'œuvre de Christ. N'oublions pas le principe énoncé par Grégoire de Naziance : *το ἀπρόσληπτον*

[1] Thomasius, *Christologie*, I, § 18 et suiv.
[2] *Ibid.*, II, § 38.

ἀθεράπευτον, Christ ne sauve que ce qu'il s'est assimilé[1]. Jésus est venu pour détruire les œuvres de Satan, d'abord dans sa propre humanité; il a voulu constituer un être humain parfaitement saint. Or le péché, dont il a expié la coulpe et effacé les suites, a pour origine non pas un vice de ce que Thomasius appelle la nature, mais un acte de la personnalité, une désobéissance du moi (Gen. II; Rom. V, 19); s'il affecte l'être humain tout entier, c'est uniquement en vertu d'un décret de Dieu, qui, par un juste châtiment, détruisit l'harmonie de sa vie et des rapports entre l'esprit et la matière (Rom. I, 18 et suiv.); le moi seul est responsable (Rom. V, 13-14). Si donc le Verbe s'était borné à prendre une nature ainsi destituée du germe de son moi, il aurait, il est vrai, détruit les conséquences du péché, il n'en aurait pas tari la source; il a fallu, pour que son œuvre fût complète, qu'il reconstituât un homme parfait dans toutes ses parties, et avant tout dans son moi. L'Église accomplissait un devoir lorsque, après avoir condamné les doctrines des monophysites, elle rejetait celles des monothélètes; elle sauvegardait l'humanité de Jésus et avec elle le salut des hommes.

4. L'INCARNATION EXPLIQUÉE PAR L'UNION DU VERBE AVEC UNE NATURE HUMAINE COMPLÈTE.

Il a fallu écarter comme inadmissibles la théorie qui ne donne au Verbe incarné qu'un corps humain et celle qui lui accorde, outre le corps, un esprit dépouillé du principe personnel. Combien, en avançant

[1] Delitzsch, *Biblische Psychologie*, p. 324. — Philippi, ouvr. cité, IV, 1, p. 116 et suiv.

de la sorte, les difficultés grandissent et se multiplient! Nous avons atteint les dernières limites de ce que semble exiger la rédemption; la réalité peut-elle aller aussi loin? C'est ce qu'il s'agirait de prouver. On pourrait se contenter peut-être de dire, que lorsqu'une chose de l'ordre de celles qui nous occupent a été reconnue nécessaire, elle doit forcément être possible; mais, outre qu'il est sans profit pour la pensée de raisonner de la sorte, on n'est jamais absolument sûr de ne s'être pas trompé dans l'évaluation des choses nécessaires; en sorte que, s'il était prouvé qu'on a dépassé les bornes du possible, il faudrait en conclure qu'on s'est laissé entraîner trop loin. Il est donc à la fois convenable et utile de rechercher s'il en est réellement ainsi. Faisons observer toutefois que la réalité peut dépasser les limites de notre entendement, et que mystère est synonyme d'impossibilité pour ceux-là seulement qui font de l'évidence la norme des choses.

Le Nouveau Testament ne nous offre pas de théorie toute faite de la personne de Jésus-Christ; cependant les indications ne manquent pas çà et là; il est même certains faits bien clairement établis : telle la permanence du moi du Verbe avant, pendant et après sa vie terrestre. Jésus a conscience dans ce monde d'avoir préexisté (Jean III, 13; VIII, 58 etc.; Matth. X, 40), et, après la résurrection, il se sait identique avec celui qui mourut sur la croix (Matth. XXVIII, 20; Luc XXIV, 26, 39, 44); sa manière d'être a changé dans le passage d'un état à un autre, ses conditions d'existence ont varié, mais partout et toujours il a été lui; si cela n'était pas, son œuvre ne se comprendrait plus. D'ailleurs

la divinité du Verbe entraîne nécessairement la permanence de son moi. Nous ne ferons donc pas de la personnalité de l'homme-Dieu une sorte de terrain neutre où s'établirait l'union des deux natures, où se conclurait leur alliance; elle n'est pas un produit nouveau, étranger à la fois au Verbe et à l'humanité; ce qui dit moi dans Jésus n'est autre chose que la personne du Verbe.

L'unité de personne est non moins clairement enseignée; nulle part dans les Évangiles, même dans saint Jean, dont le Jésus est si divin à la fois et si humain, le Seigneur ne semble avoir un double moi; sans doute il parle tantôt comme s'il était Dieu, tantôt comme s'il était un simple homme (voy. par exemple Jean XII, 26-27, comp. ces deux versets), et cependant le sujet de tous ces discours est le même.

Résumons les faits acquis: le moi de Jésus est celui du Verbe éternel, mais il parle comme étant à la fois du ciel et de la terre, tout en n'ayant qu'une seule conscience de lui-même. — Demandons-nous d'abord ce que devint dans l'incarnation ce germe de personnalité humaine, dont il faut admettre l'existence. Dire qu'il est demeuré à l'état de germe sans se développer, sans arriver à la plénitude de son éclosion, autant vaudrait le supprimer. Il faut donc croire que le moi de la nature humaine, à laquelle s'unit le Verbe, est parvenu à sa complète maturité. Mais ce serait attribuer à Jésus un double moi, chose impossible et contre laquelle protestent les Évangiles? Oui, s'il y avait simplement juxta-position des deux natures, comme l'enseignait Nestorius; non, si nous admettons une pénétration parfaite de la nature humaine par le Verbe,

s'opérant avant tout dans les centres, les deux *moi;* si nous croyons que la personnalité divine a pris tellement possession de la personnalité humaine en germe et s'est tellement identifiée avec elle qu'il en est résulté un moi véritablement divin et humain tout ensemble, appartenant au Verbe, mais se développant suivant les lois normales du développement de l'homme, abstraction faite du péché[1].

Ne nous faisons point d'illusions: jamais nous n'arriverons à comprendre cette union des deux personnalités en une seule, ni, ce qui est également exigé par l'incarnation, la réduction momentanée du moi divin à sa pure virtualité, à son principe. Le nœud du problème christologique réside dans ces deux faits, nœud insoluble, nous le constatons en renonçant à le délier plutôt que de le trancher violemment. Comment deux *moi* parviennent-ils à s'unir, autrement que par une simple union morale, pour en former un seul de telle façon que l'un soit comme dominé ou même absorbé par l'autre; comment un moi divin peut-il s'identifier avec un moi d'homme sans cesser d'être lui-même; comment d'autre part un moi divin fait-il abstraction de la plénitude de son épanouissement pour se réduire un moment (car ce ne fut que pour l'instant imperceptible, mais réel, de l'incarnation) à n'être plus que le

[1] Delitzsch, ouvr. cité, p. 332 : *Da in dem Mensch sein Geist, in dem Gottmensch aber der Logos das Personbildende ist, so müssen wir annehmen, dass in dem Augenblicke der Menschwerdung der ewige Wille des Logos sich in den zeitanfänglichen Willen des menschlichen Geistes einergab, so dass er von da an diesen seinen menschlichen Geist in Untergebung unter das Gesetz menschlicher Entwickelung zum Spiegel seines Inhalts und zum Orte seines Bewusstseins hatte.*

principe de lui-même comme un moi d'homme au seuil de son existence? — Toutes ces questions ne trouveront sans doute jamais de réponse, et cependant elles sont inévitables dès que nous voulons maintenir les prémisses nécessaires de l'incarnation. On les évite avec Nestorius ou avec Dorner, à condition de supprimer l'un des termes du problème, l'unité du moi et par suite le développement vraiment humain de Jésus-Christ. A tous deux nous opposons avec notre Église l'axiome chrétien: *nec logos extra carnem, nec caro extra logon.* Nestorius ne trouve pas l'unité parce qu'il ne la fait pas contemporaine de la conception de l'homme-Jésus; Dorner n'y arrive pas davantage, car, par crainte d'attribuer le devenir au Verbe, il lui reconnaît une existence personnelle en dehors de l'incarnation; il n'a rien gagné à faire commencer l'union plus tôt, car il ne la fait pas complète dès l'abord[1].

Le moment de l'incarnation a dû être celui de la formation de l'âme humaine; l'unité personnelle a dû être parfaite dès cet instant; il n'en est pas de même des résultats de cette union. L'homme-Dieu a eu son histoire, il n'a pas été accompli dès l'origine; en ceci Dorner a raison. Seulement l'achèvement de l'œuvre n'a pas été, comme il le pense, la suite d'un long développement sans transition subite; il est résulté au contraire d'une crise, la mort.

5. L'HOMME-DIEU DANS L'ABAISSEMENT.

Considérons pour un instant la personne de l'homme-Dieu indépendamment de son œuvre expiatoire. Sup-

[1] Dorner, *Geschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e éd., II, p. 1272.

posez deux sphères concentriques, confondues dans leurs centres, ce seront les deux natures unies dans leurs *moi*[1]. Si nul obstacle ne venait s'y opposer, cette union devrait avoir pour effet immédiat un rayonnement, émané du foyer central, de la nature divine, pénétrant d'outre en outre la nature humaine jusqu'en ses replis les plus cachés, jusqu'à ses extrêmes limites. Par l'effet d'un amour infini, mais sans sacrifice, c'est-à-dire sans souffrance, le Verbe aurait ainsi élevé son humanité dans la communion de sa vie divine et céleste. L'union des deux natures ne peut se faire ni au bénéfice ni au détriment du Verbe; il n'y a que profit pour la nature humaine, et pour elle seule.

Ces traits sont ceux du Sauveur ressuscité; ils ne s'appliquent pas à son existence terrestre, alors que l'expiation restait à faire. Le Verbe était venu, il est vrai, pour opérer dans sa personne cette alliance parfaite de l'homme avec Dieu; mais il ne s'agissait pas simplement d'unir deux êtres que rien n'eût séparés; il y avait à réconcilier deux ennemis, si je puis ainsi dire, à rapprocher deux parties tenues à distance par un abîme : le Verbe incarné devait devenir notre paix (Éph. II, 14); l'humanité, qu'il voulait ramener à Dieu, était souillée dans tout son être; elle était hostile à son Créateur; Dieu, de son côté, repoussait dans sa sainteté offensée la créature rebelle. Il fallait détruire l'inimitié dans ses suites et dans sa cause.

[1] Sartorius, *Lehre von der heil. Liebe*, p. 14, note : *Die menschliche Natur Christi ist mit allen ihren Radien concentrisch mit der göttlichen; die Peripherie wie die Radien beider Sphären sind an Umfang und Grösse sehr verschieden; dennoch haben sie, wie der grösste und kleinste concentrische Kreis, nur ein gemeinsames Centrum (unitas personæ duarum naturarum).*

Cette œuvre exigeait que le Verbe incarné pût mourir. Il devait donc différer jusqu'après la mort le moment de communiquer à la nature humaine la plénitude de sa vie divine; il devait renoncer, pendant son séjour ici-bas, à ce genre de *communicatio idiomatum* appelé *genus auchematicum*. Ce renoncement du Verbe dans l'incarnation n'est pas un dépouillement, une perte, comme le pensent Thomasius et Delitzsch, car il concerne son activité seule, non sa nature, laquelle demeure intacte et en possession de toutes ses propriétés; mais il ne fait pas usage de ces dernières, du moins d'une manière définitive et absolue, comme après la mort et la résurrection. Jésus-Christ n'a pas existé simultanément d'une manière locale et d'une manière illocale, ainsi que l'enseignait Luther (et l'école de Tübingen après lui). Il y a eu de la part du Verbe une simple κρυψις volontaire et libre; il n'y a pas eu de κενωσις. Mais on peut dire de l'homme-Dieu, qu'il a renoncé comme tel, non-seulement à l'usage, mais à la possession de la gloire divine; il s'est réellement dépouillé, mais d'un bien qu'il ne possédait pas encore, si ce n'est virtuellement; dans ce sens il y a eu κενωσις.

Pour que l'union personnelle fût possible, il fallait que Dieu mît à part, qu'il sanctifiât dans son moi la personne humaine à laquelle le Verbe allait s'unir, que de plus il la déchargeât du poids de la coulpe. Cette dernière était enlevée par la venue même du Verbe, lequel avait pour but de la détruire, en s'en chargeant volontairement, mais non par une nécessité de son être. Quant au penchant vicieux du moi, il y fut obvié par l'intervention de Dieu dans l'acte générateur. Le moi

humain, ainsi sanctifié par le Saint-Esprit et uni à celui du Verbe, demeura sous la dépendance absolue de ce dernier; voilà comment s'explique la sainteté de l'homme-Jésus. A part le moi, la nature humaine du Sauveur resta charnelle (Rom. VIII, 3, etc.); au lieu de la glorifier, comme il lui était aisé de le faire, il se soumit à toutes les conséquences de notre corruption, à la circoncision, à la loi de Moïse, au baptême de Jean, à la mort. L'homme-Dieu a renoncé pendant son existence terrestre à sa liberté d'enfant de Dieu, du moins à son usage; en ce sens il y a eu κρυψις. Il a renoncé également à la splendeur des saints, à la gloire des bienheureux; en ce sens il y a eu κενωσις, car il a renoncé à un bien qu'il ne possédait pas, bien qu'il eût pu l'acquérir.

En résumé, l'homme-Dieu renonça d'abord à l'éclat de la majesté divine et puis à celui de la sainteté humaine; il s'est enfermé librement dans une double enceinte de barrières, la nature humaine d'abord, dans ses conditions normales, et l'état charnel de cette nature; l'obéissance de serviteur et les souffrances du pécheur (Phil. II, 6-8).

Parfois cependant il a brisé ces barrières pour un instant, manifestant de la sorte sa parfaite liberté. Semblables à des lueurs célestes venant éclairer par moments le fond douloureux et sombre de son existence, ses discours, ses miracles et, en général, ses actes, furent des révélations de la gloire à laquelle il avait droit, mais qu'il ne pouvait encore faire éclater dans toute sa splendeur ni d'une manière continue. Jamais homme, disait-on de lui, n'a parlé comme cet homme; on devinait, à l'entendre, qu'il y avait là plus

qu'un simple homme : un prophète, aux yeux de la foule, le Messie ou le Fils de Dieu, aux yeux des disciples; il suffit d'un mot de sa bouche pour précipiter à terre les soldats chargés de le saisir; il commande aux puissances de la nature; il prouve par ses actes sa liberté à l'égard de la loi, du sabbat, des puissances infernales; ses miracles sont pour le peuple, et surtout pour les disciples, une révélation de sa gloire (Jean II, 11); ils ont contemplé le Messie, le Fils bien-aimé du Père, au travers de ses liens charnels (Jean I, 14); et même un jour il leur a été donné de le voir dans l'éclat de sa splendeur, lors de la transfiguration. Ce fait, que l'on peut comparer à la marche sur les eaux, établit clairement la liberté du Verbe incarné à l'égard de sa propre nature humaine. Ses paroles et ses œuvres confirment donc ce que nous disions du retrait volontaire des propriétés divines et de la liberté humaine, et du renoncement à la gloire dans l'incarnation.

La mort a mis fin à cet état de choses; elle a été la rupture définitive et absolue de tous ces liens, par cela même qu'elle est la négation de toute puissance et de toute liberté, et l'entrave suprême à laquelle tendent les autres et qui les contient en quelque sorte et les résume. La mort est le triomphe de la chair, du péché, c'est-à-dire de Satan et de la loi instituée à cause du péché. Mais, en triomphant du Verbe incarné, elle se détruisit elle-même; car, s'il avait le pouvoir de se livrer volontairement, il avait aussi celui de reprendre sa vie, c'est-à-dire de ressusciter (Jean, X, 18).

CHAPITRE PREMIER.

La résurrection de Jésus-Christ et sa personne.

1. IDÉE GÉNÉRALE.

On entend par résurrection tantôt d'une manière générale le passage de la mort à une vie nouvelle et glorieuse, tantôt le simple retour à la vie de l'organisme physique; c'est dans cette dernière acception que le mot est pris le plus souvent. Toutefois la restauration de la vie du corps n'est que l'un des moments du fait que nous étudions; ce n'en est ni le premier ni le plus important; elle est et doit être précédée du retour à la vie de l'âme ou de l'esprit, dont elle est la suite nécessaire. Jésus-Christ passa dès l'instant de la mort à la vie nouvelle de l'esprit, il ressuscita quant à l'esprit (1 Pierre III, 18-19), et le troisième jour seulement il reprit possession de sa dépouille terrestre en l'élevant du même coup dans la condition nouvelle appropriée à sa nouvelle existence. La Bible — ce fait est à remarquer avec soin — ne croit pas la vie humaine possible sans le corps; de là vient qu'elle a renfermé si souvent l'acte complexe de la résurrection du Sauveur dans le moment de sa sortie de la tombe; car alors seulement le second Adam est parvenu à sa parfaite stature. De là résulte aussi qu'elle ne nous console point par l'espoir de l'immortalité de l'âme, mais par la certitude de la résurrection (Jean XI, 25-26); de même ici, nous nous occuperons bien plus du rétablissement de la vie corporelle de Jésus que des autres

éléments de son triomphe, car il les suppose et les implique.

Le Verbe éternel ne peut mourir; mais comme Verbe incarné, comme Dieu-homme, il lui était possible de se laisser choir pour un instant, loin du Père, dans cet abîme qu'on appelle la mort, où l'on est abandonné par Dieu aux puissances infernales (Matth. XXVII, 46). Le Père livra le Fils incarné à Satan; il le laissa devenir la proie de la mort, parce qu'ayant pris sur lui le péché, il en devait subir aussi les terribles conséquences. La mort n'anéantit pas la substance d'un être, elle met fin à sa vie; le Verbe incarné a donc pu pousser jusque là son sacrifice; il a pu laisser sa vie; il a pu, par amour, s'abandonner à cette souffrance suprême; mais il a dû, au même instant, étant saint et son sacrifice ayant été accepté par Dieu en expiation du péché, être arraché par le Père ou s'arracher lui-même des mains de la mort pour ressusciter à la vie; il est dit tantôt qu'il est ressuscité, qu'il a repris la vie, tantôt que Dieu l'a ressuscité par sa puissance (Actes II, 24, 32; III, 13, 14, 15; Rom. VI, 4; Éph. II, 19, 20); les deux choses ne s'excluent pas; loin de là, elles se complètent mutuellement, car l'union du Père et du Fils est telle, même dans l'incarnation et dans la mort (le lien trinitaire n'ayant pas pu être altéré), qu'ils agissent ensemble d'un commun accord, et que toute œuvre du Verbe incarné est une œuvre du Père accomplie par le Fils grâce à la puissance du Saint-Esprit. Étudions le changement opéré par la résurrection dans la personne du Sauveur.

2. LA GLOIRE DE JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ.

La nuit qui précéda sa mort, Jésus adressa à Dieu ces paroles : Maintenant glorifie-moi de la gloire que j'ai eue vers toi avant que le monde fût fait (Jean XVII, 5). Cette prière n'a pas eu son premier exaucement dans la mort; que celle-ci ait été pour le Sauveur le seul moyen de parvenir à la gloire, rien de plus vrai; mais, même aux yeux de saint Jean, elle est un acte d'abaissement et non d'élévation, une souffrance nécessaire acceptée librement par Jésus pour accomplir son œuvre de rédemption (Jean XII, 24-25, 27; XV, 13). Autrement cette parole n'aurait plus de sens : Nul n'a un plus grand amour que celui de donner sa vie pour ses amis; car le comble de l'amour est dans le sacrifice, non dans l'exaltation de soi. Le Verbe incarné demande donc à rentrer dans la gloire qu'il possédait avant la création du monde (cf. Jean I, 1); il désire retourner, en passant par la mort, à la droite du Père (cf. Jean I, 1.), pour y jouir, non plus comme Dieu seulement, mais comme Dieu-homme, de la majesté divine avec toutes ses prérogatives.

La gloire est la splendeur de la divinité, de la vie divine parfaite dans toute sa plénitude; sa possession suppose celle des propriétés dont le Verbe, dans l'incarnation, avait renoncé à faire usage pour transformer sa nature humaine; elle suppose la cessation de la κρυψις du Verbe et de la κενωσις qui en résultait pour le Verbe incarné. Jésus-Christ n'avait pas renoncé aux forces inhérentes à sa nature divine, mais à leur emploi à l'égard de sa propre humanité et du monde où

il pénétrait; il en fit usage seulement pour combattre et vaincre ses ennemis, ou plutôt les nôtres, qu'il avait faits siens; ressuscité, il dispose de la toute-puissance; il est roi dans le ciel et sur la terre, tout pouvoir dans le monde et hors du monde lui est soumis (Matth. XXVIII, 18; 1 Pierre III, 22); il dispose souverainemant du Saint-Esprit et il le répand sur l'Église; il exauce les prières des siens et accomplit par leurs mains des œuvres plus grandes même que les siennes, nul obstacle ne s'opposant plus à son activité; il règne sur l'Église, et par elle il étend son royaume sur le monde; il règle les choses humaines de manière à les faire concourir à l'accomplissement de ses desseins. Pendant son existence terrestre, certaines choses échappaient à sa connaissance; dans la gloire, toute vérité et la vérité entière procède de lui et se transmet, par l'organe du Saint-Esprit, aux membres de son Église (Jean XVI, 13-14); lui-même, à son retour, il leur enseignera toutes choses (Jean XVI, 25). Enfin, au moment de quitter le monde, il adresse aux disciples cette parole : Voici, je suis avec vous toujours, jusqu'à la fin du monde. Jésus-Christ ressuscité est présent partout au milieu des siens. Désormais la majesté divine resplendit sans peine et sans interruption au travers de la nature humaine sanctifiée, qui n'oppose plus aucune résistance à l'action toute-puissante du Verbe et lui sert au contraire d'organe. Saint Paul est en droit de dire que Dieu a souverainement élevé Jésus, en lui donnant un tel pouvoir qu'il est pour nous et pour les anges un objet d'adoration (Phil. II, 9-11). Le Verbe incarné est actuellement Dieu comme avant sa venue dans le monde; mais il est homme en même temps, et tout ce qu'il

possède, il le possède comme Verbe incarné et non plus seulement comme Verbe.

3. L'AME DANS JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ.

La plénitude de la divinité habite en lui corporellement, dit saint Paul; le corps, dont il est parlé ici, est celui de l'homme-Jésus, et s'il appartient au Christ glorifié, l'âme doit à plus forte raison faire partie de son être; en un mot, sa nature humaine doit être aujourd'hui aussi complète qu'avant la mort. La résurrection du corps suppose celle de l'âme, qui seule la rend possible, et saint Pierre doit avoir en vue cette dernière dans ces mots: vivifié quant à l'esprit (I, III, 18). Toutefois, à cause de l'union personnelle, on ne saurait distinguer la destinée de l'âme de Jésus d'avec celle du Verbe. Ce n'est ni le Verbe ni l'homme, mais l'homme-Dieu qui est mort; de même aussi la résurrection spirituelle, qui suivit immédiatement la mort, fut celle non de l'âme humaine seule, ni du Verbe seul, mais de l'homme-Dieu, de l'âme unie indissolublement au Verbe, et qui ne demande plus qu'à reprendre possession de son corps. La résurrection est l'œuvre du Verbe, dont le moi, après s'être emparé du moi humain, l'entraîne avec lui dans toutes les phases de son existence. Le moi divin et humain de Jésus-Christ ayant brisé toutes ses entraves dans la mort, est libre désormais de faire entrer l'âme humaine d'abord, puis ensuite le corps, dans une existence glorieuse. Sans Christ et en dehors de lui, la mort amène l'âme à une vie plus triste encore que celle qui la précède et moins digne de ce nom. Mais avec lui et en lui, cette seconde

existence est changée, par la puissance divine du Verbe et la vertu du Saint-Esprit, en une vie réelle, infiniment plus vraie que celle du pécheur sur terre, et à laquelle il ne manque plus pour être parfaite que la réunion de l'âme et du corps. Cette solidarité de destinées du Verbe et de l'âme à laquelle il est uni nous permet de ne pas nous étendre plus longuement sur cette résurrection de l'âme et de passer immédiatement à celle du corps, car il ne saurait rentrer dans le plan de ce travail de rechercher quelle a pu être l'activité du Sauveur entre la première et la seconde.

4. LE CORPS DE JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ.

a) *Les opinions spiritualistes.*

Les récits des évangiles, touchant les apparitions du Sauveur ressuscité à ses disciples, permettent d'établir deux faits également importants : l'identité du corps et sa nouvelle manière d'être. Les écrivains sacrés ont eu la pensée, cela est de toute évidence, que le corps déposé au sépulcre par Joseph d'Arimathée est celui que portait Jésus dans ses apparitions. Qu'on admette le fait en lui-même ou qu'on le nie, l'intention des auteurs n'en demeure pas moins certaine. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les divers systèmes imaginés pour expliquer la foi des disciples en la résurrection de leur maître, si cette dernière est une illusion. Il semble d'ailleurs être admis généralement aujourd'hui que le tombeau où l'on avait couché le Seigneur fut trouvé vide le dimanche matin[1] ; or ce point établi, il est aisé

[1] Cf. Kruger, ouvr. cité, p. 17. — C'est l'opinion de M. Schenkel.

de prouver qu'il n'y a plus que deux explications possibles : ou bien Jésus est ressuscité avec son corps, ou bien ce dernier a été anéanti. Comme cette hypothèse de l'anéantissement a sa source, non dans des considérations d'histoire ou de critique, mais dans une conception dogmatique, elle mérite de fixer notre attention.

Le corps de Jésus, dit-on, a été anéanti par la toute-puissance de Dieu, soit pour être remplacé par un autre, soit parce que le Seigneur n'en devait plus porter dans sa gloire. Cela revient à dire que le corps actuel de l'humanité, dont l'homme-Dieu s'était servi dans ce monde, est indigne de figurer dans l'économie future, comme appartenant à un ordre de choses moins élevé et destiné à disparaître.

Cette opinion, fort accréditée de nos jours sous l'une ou l'autre des deux formes indiquées, est fille de ces conceptions dualistes qui condamnent la matière terrestre à demeurer éternellement loin de Dieu ou bien à disparaître sous son souffle. C'est ce vieux dualisme païen dont l'Église subit de bonne heure la funeste influence; s'il ne fait pas de la matière la cause du mal, du moins, et cela revient au même, il la juge incapable d'appartenir au ciel et d'être pénétrée de vie divine.

L'Écriture proteste à toutes ses pages contre ce prétendu spiritualisme[1]. A ses yeux, non-seulement le corps de l'homme, mais le monde physique tout entier, trouveront leur place dans l'économie future, comme créatures de Dieu, non sans doute dans leur état actuel résultant du péché, mais glorifiés, vivifiés par l'Esprit

[1] Cf. Calvin, *Institution*, liv. III, ch. XXV, 7.

de Dieu, source de toute vie et de toute sainteté (Éz. XXXVII; 1 Cor. XV, 45; Rom. VIII, 11; I, 4). Aux spiritualistes absolus elle oppose des paroles telles que celles-ci : le corps est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps etc. (1 Cor. VI, 13, 19, 20); elle leur répond par les apparitions de Jésus (Luc XXIV, 37-43), par les déclarations formelles que voici : Celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels etc. (Rom. VIII, 11, 23). Aux partisans d'un spiritualisme plus mitigé, niant la permanence du corps actuel, mais croyant à la création d'un organisme nouveau plus pur, elle oppose cette parole : la chair du Seigneur n'a pas senti la corruption, puis des détails tels que ceux rapportés Jean XX, 27, où Jésus répond au désir de Thomas de s'assurer par le toucher de l'identité du corps et non pas seulement de sa réalité, enfin le développement si connu de saint Paul dans la 1re épître aux Corinthiens (XV, 35 et suiv.). Aux uns et aux autres elle oppose par dessus tout la personne du Sauveur, le Verbe divin qui s'est uni librement à un corps semblable au nôtre jusque dans ses infirmités; aussi bien toutes ces conceptions spiritualistes doivent-elles aboutir forcément et ont-elles abouti de tout temps au docétisme.

Les mêmes critiques s'appliquent à une autre manière de comprendre la résurrection, qui est une sorte de compromis entre les conceptions dualistes et celle de la Bible; elle consiste à penser qu'au moment de la mort il s'échappe du corps actuel un germe éthéré destiné à devenir le corps nouveau. Mais si ce germe est emprunté à l'organisme terrestre, pourquoi ne pas admettre une résurrection de cet organisme tout en-

tier? Si la partie est digne du ciel, pourquoi le tout en serait-il indigne?

b) *Nécessité de la résurrection corporelle.*

Nous avons reconnu que le rétablissement du corps terrestre est possible; nous allons voir qu'aux yeux de la Bible il est nécessaire. Par résurrection, la Bible entend la restauration de l'être humain par le retour de l'âme vers le corps après la séparation violente opérée par la mort; car elle voit dans cette dernière la destruction du lien établi primitivement par Dieu entre l'esprit créé ou le principe vital (*rouach chaiim*) et l'organisme tiré de la poudre de la terre. Quand Jésus dit en mourant : mon Père, je remets mon esprit entre tes mains, il envisagea la mort comme la dissolution de son être en ses éléments constitutifs. Mais cette rupture, on le sait, n'était pas voulue de Dieu : elle fut le châtiment du péché (Gen. II, 17; III, 19; Rom. V, 12; VI, 23; Jacq. I, 15; V, 20). Le péché, étant la rupture de l'harmonie entre l'âme et Dieu, a eu pour conséquence la ruine de notre nature; le corps retourne à la poudre d'où il a été pris[1], et l'âme, séparée de la source de toute vie, continue d'exister, il est vrai, car Dieu n'anéantit aucune de ses œuvres, mais c'est une existence misérable, plus douloureuse que la première, qui cependant s'appelait elle-même déjà une mort (Éph. II, 16). Cet état de mort aboutit à un retour de l'âme vers le corps pour la damnation éternelle de

[1] Cf. Schmid, *Bibl. Theol. des N. T*, p. 200. — Mau (ouvr. cité, p. 137) n'envisage pas la mort comme un châtiment, mais seulement la douleur qui l'accompagne.

l'homme tout entier (ce que saint Augustin appelle la quatrième mort), à une résurrection pour le jugement (Jean V, 29).

Le châtiment ayant séparé ce que la création avait uni, la grâce, dont le but est en général de rétablir toutes les œuvres de Dieu, doit tendre à reconstituer l'être humain, à restaurer le lien entre l'âme et le corps, à amener l'homme à la résurrection pour la vie (Jean V, 24, 25, 29; III, 16; Matth. VII, 13, 14)[1]. L'ancienne alliance possédait, à défaut de promesses positives, tout au moins l'espérance de ce rétablissement (És. XXVI, 19; Dan. XII, 2; Éz. XXXVII). On sait avec quel soin les Juifs conservaient la dépouille de leurs morts, croyant que l'âme demeure confinée dans un lieu obscur, loin de Dieu et à proximité de son corps, en attendant le jour du réveil (Ps. XVII, 15)[2]. Quand le Nouveau Testament parle de justes sortant de leurs tombes après la mort du Sauveur, qu'est-ce à dire sinon que le fruit de l'œuvre accomplie en Golgotha fut la réalisation de ce désir vague, de cette attente d'Israël?

Il est donc permis d'affirmer, au nom de la Bible, en présence du sépulcre vide de Jésus, que son corps, loin d'avoir été anéanti (il n'a même pas senti la corruption), a été ressaisi par son âme et par la personne divine et humaine, pour redevenir sa demeure et son instrument. Ce point établi, demandons-nous quelles

[1] Luther, éd. Walch, VIII, p. 1373 : *Nun ist gar viel anders, leiblich oder mit Blut und Fleisch auferstehen; und ein anders, in Gottes Reich oder gen Himmel kommen. Denn Judas, Caiphas und alle Verdammten werden auch leiblich auferstehen; aber in Gottes Reich werden sie nicht kommen. — Ibid.*, p. 1364 et suiv.

[2] Delitzsch, ouvr. cité, p. 407 et suiv.

ont été les conditions d'existence de ce corps et en général de la nature humaine de Jésus-Christ ressuscité.

5. ÉTAT ET CONDITIONS D'EXISTENCE DE LA NATURE HUMAINE DE JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ.

Il ne suffit pas que l'âme et le corps soient réunis de nouveau; la résurrection en elle-même n'est pas toute notre espérance, car elle peut conduire soit à la mort soit à la vie; notre désir est qu'elle nous amène à une vie plus pure, plus vraie et plus heureuse, à la vie éternelle. Cette naissance à la vie parfaite est liée à une condition : elle suppose la réconciliation de l'âme avec Dieu, la justification du moi, elle suppose une vie nouvelle implantée dans l'homme avant la mort. La ruine de notre être avait eu pour cause la désobéissance du moi; de même la délivrance, le retour à la vie glorieuse, n'est possible que si la paix avec Dieu a remplacé la rébellion, si l'obéissance et l'amour ont succédé à l'insouciance ou à la haine; il faut, pour que l'homme ressuscite à la vie, que son centre, sa personnalité soit dans son rapport normal avec Dieu. Or en Jésus, et en lui seul, ce rapport existait; il a été obéissant dans sa vie terrestre jusqu'à la fin; il a vécu dans un accord parfait de volonté avec son Père; il a donc pu ressusciter dans la gloire des élus et devenir esprit vivifiant (1 Cor. XV, 45), en ce sens que le souffle de vie, qui du premier Adam fit une âme vivante (*ψυχη ζωσα*), réussit à dominer en lui toute sa nature, à y régner en maître absolu et à la vivifier d'outre en outre; dans le second Adam, le principe dominateur est l'esprit vital, donné autrefois au premier Adam, mais qui ne

devait arriver en celui-ci à un pouvoir incontesté et à une action sans limites et sans entraves, que s'il demeurait attaché volontairement à la source de sa vie, à Dieu. Les paroles de saint Paul auxquelles nous faisons allusion ne veulent donc pas dire que Jésus ressuscité ait été un esprit pur; non, mais en lui se trouve réalisé l'idéal de l'homme, l'âme et le corps étant élevés l'un et l'autre dans la sphère de l'esprit, de la vie, étant animés tous deux par le souffle fécondant du πνευμα. Le Sauveur ressuscité est homme complet, mais il est l'homme conçu et voulu de Dieu avant la création et devenu pour la première fois une réalité vivante. Son corps est cet organisme spirituel dont parle l'apôtre; dominé et pénétré par l'esprit de vie, il ne connaît plus ni faiblesse, ni infirmités, ni dissolution; il est fort, incorruptible et immortel (1 Cor. XV, 52-54). Ce n'est plus la chair et le sang, c'est-à-dire un corps où règne le péché, avec son cortége de maladies et son dernier terme, la mort; c'est un organisme approprié à une vie sainte et éternelle, formé de la même substance que le corps actuel, mais pur, sans germe de destruction et n'offrant plus aucune résistance à l'action de l'âme, qui, elle-même, est délivrée de toutes les misères dont le péché l'avait embarrassée, de toute influence des puissances infernales[1].

[1] Luther, éd. Walch, VIII, p. 1364: *Soll er (der Mensch) gen Himmel kommen, so muss er aus dem Geist geboren und gar geistlich werden, auch mit Leib und Seele, also, dass gar ein ander Leben sey, dann diss natürliche, und doch derselbige Leib oder Mensch bleibe... Also ist unser Herr Christus, der ander Adam, gemacht in das geistliche Leben durch die Auferstehung, dass er nicht mehr so lebet der leiblichen Nothdurft, als da er auf Erden*

Les auteurs des Évangiles ont consigné dans leurs récits un certain nombre de détails propres à nous éclairer sur la nature du corps glorifié de Jésus (σωμα της δοξης, Phil. III, 21). Dans la scène de la transfiguration ils nous le représentent comme susceptible d'être pénétré de part en part de lumière céleste et de resplendir de tout l'éclat de la gloire réservée aux élus. Ce qui se révélait alors comme une simple possibilité, est devenu depuis, par le passage de la mort à la vie, une réalité éternelle. Après avoir accompli son sacrifice, Jésus-Christ est libre, même vis-à-vis de son organisme physique. On le voit apparaître soudain, les portes étant fermées, et disparaître de même; l'impression qu'il fait aux disciples, témoins de ces mouvements mystérieux, est celle d'un esprit réel, car il parle, mais privé de corps, tellement qu'il est obligé de recourir aux démonstrations les plus minutieuses pour les convaincre du contraire: il leur donne ses

ging, und doch einen rechten wahrhaftigen Leib hat, mit Fleisch und Blut, wie er sich seinen Jüngern erzeiget hat: und hat für seine Person ausgerichtet das himmlische geistliche Leben, auf dass ers auch in uns anfahe, und an jenem Tag gar vollbringe. — P. 1322 : *Darum heisset auch unser Artikel deutlich also : Auferstehung des Fleisches; dass der Leib, der jetzt dahin stirbt, soll wiederum herfürkommen und lebendig werden; wie Christus aus dem Grabe leiblich auferstanden ist. Das ist der rechte Verstand dieses Artikels.*

Chemnitz, *de duabus naturis in Christo*, 1653, p. 80 : *Post resurrectionem erat quidem corpus ipsum quod passum fuerat, sed jam non habens in se infirmitates humanas.*

Hollaz, *Examen theol. acroam.* 1741, p. 777 et suiv... : *Christus eduxit e sepulcro idem numero corpus qua substantiam, sed novis proprietatibus vestitum.*

Kruger, ouvr. cité, p. 23 et suiv. 35.

mains, ses pieds et son flanc à toucher, il demande de la nourriture et il en mange en leur présence. Ces derniers faits semblent plutôt prouver, il est vrai, que le corps de Jésus, loin d'être parvenu encore à sa condition définitive, se trouvait engagé, depuis sa sortie de la tombe, dans un procès de transformation graduelle devant s'achever à l'ascension; tandis que les circonstances rapportées plus haut, de Jésus entrant et sortant sans passer par les portes, supposent une glorification au moins très-avancée; il y a donc contradiction entre les deux séries de faits; mais les derniers, l'acte de manger même, ne sont pas plus extraordinaires que tels des miracles du Sauveur, comme la marche sur les eaux, la multiplication des pains et la transfiguration; ils manifestent au même titre que ceux-ci sa parfaite liberté à l'égard du monde extérieur ou de sa propre nature. Rien n'empêche celui à qui est donné tout pouvoir dans le ciel et sur la terre, à qui toutes choses sont soumises, de disposer par sa puissance divine de la substance terrestre, soit en lui-même soit au dehors de lui. La transformation instantanée du corps de Jésus n'a rien d'ailleurs qui heurte les doctrines apostoliques, car les morts et les vivants, dit saint Paul, seront glorifiés de même au dernier jour, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. Quand Dieu intervient par sa toute-puissance (*δυναμις*), il agit par secousses, non par de lents développements: il parle, et la chose se fait[1].

Si Jésus demeure encore sur terre après la résurrection, ce n'est pas qu'il en ait besoin pour lui-même,

[1] Kruger, ouvr. cité, p. 28.

pour se sanctifier davantage; c'est dans l'intérêt des disciples, pour leur prouver qu'il a vaincu la mort, pour leur rendre la foi et l'espérance. Il faut qu'il leur démontre par des preuves irréfutables la liberté dont il jouit et sur laquelle doit s'appuyer leur foi.

On invoque en faveur de l'opinion contraire l'entretien de Jésus avec Marie-Madeleine le matin du jour de Pâques. Ne me touche pas, lui dit-il, car je ne suis pas encore monté vers mon Père (Jean XX, 17). Pour comprendre ces paroles, remarquons qu'il ajoute aussitôt: va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père etc. Cette nouvelle est destinée à ramener la joie dans leur cœur, car Jésus leur avait dit avant de mourir : si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que j'ai dit: je m'en vais à mon Père (Jean XIV, 28). La résurrection prise en elle-même et indépendamment de l'ascension, n'a donc pas été le dernier terme de l'histoire du Messie; si elle lui a rendu la liberté il lui reste encore à prendre possession du pouvoir; il a la puissance sur toutes choses en ressuscitant, mais il n'exerce son autorité royale que depuis son retour à la droite du Père. En disant à Marie: ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père, il veut donc prévenir ou même refouler une erreur bien naturelle de son esprit, l'idée que son œuvre est tout achevée et que désormais il ne va plus quitter les siens. Marie veut saisir le Maître qui lui est rendu, comme s'il devait demeurer toujours sur la terre; elle n'a pas compris, et les disciples mettront du temps à le comprendre (cf. Actes I, 6), que le moment n'est pas venu où Jésus doit établir son royaume messianique et qu'il faut renoncer pour un

temps à le contempler face à face et se contenter de sa présence spirituelle[1].

L'humanité de Jésus-Christ ressuscité est donc de tout point (abstraction faite de son union avec le Verbe) identique à ce que sera un jour la nôtre. Mais, puisqu'il est l'homme-Dieu, elle participe des propriétés divines, à l'inverse de ce qui eut lieu dans l'abaissement; alors le Verbe avait consenti, pour vivre dans la faiblesse et la soumission, à être faible même dans sa nature divine, en renonçant au déploiement de ses forces et à la majesté dont il eût pu jouir comme Dieu-homme; aujourd'hui, au contraire, sa nature humaine est douée, non pas en propre, mais par son assomption dans l'unité de personne, des attributs inhérents à la nature divine. Si cela n'était pas, elle serait pour le Verbe incarné une limitation, un obstacle à son activité, tandis qu'elle est destinée bien plutôt à lui servir d'organe pour son œuvre de salut. Il n'est pas possible d'admettre que le Sauveur ait actuellement une double manière d'être, l'une limitée, localisée au ciel, l'autre infinie, souveraine, ne connaissant ni le temps ni l'espace; son humanité dans ce cas ne lui servirait de rien. La droite du Père n'est pas un certain lieu de l'espace; ces mots expriment la participation au gouvernement du monde. Il n'est pas moins certain d'autre part que l'homme-Dieu, par cela même qu'il est roi sur toutes choses et qu'il est élevé au-dessus des conditions d'existence des êtres finis, peut se localiser à volonté dans le monde, de même qu'il dirige dans le temps les destinées de l'Église; nous en avons pour

[1] Gess, ouvr. cité, p. 380. — Luther, cité par Thomasius, ouvr. cité, II, p. 278 et suiv. — Calvin, *Commentaire sur saint Jean* (XX, 17).

preuve ses apparitions et la promesse de son retour au jour de la parousie.

6. L'ASCENSION.

L'ascension n'a pas été pour Jésus-Christ, cela résulte de ce qui précède, un déplacement d'un endroit dans un autre[1]; elle n'a rien changé non plus à la personne de Jésus, ainsi que nous le disions plus haut. Elle n'est pas cependant sans signification, car, si elle n'a rien modifié dans la double nature du Sauveur, elle a néanmoins contribué à rendre possible son œuvre, et à ce titre elle mérite de fixer notre attention. Les apôtres, d'ailleurs, la considèrent comme un élément ou un corollaire de la résurrection, et il est très-rare qu'ils distinguent les deux faits.

L'ascension a fait connaître en premier lieu aux disciples l'existence surnaturelle, c'est-à-dire céleste, du Seigneur. Elle leur a prouvé d'une manière visible qu'il n'est plus de ce monde, bien qu'il s'y montre encore de temps à autre, comme pendant les quarante jours et même plus tard, car ses apparitions à saint Paul et à Étienne n'ont pas différé de celles aux onze ou aux cinq cents. Elle leur a appris à ne plus chercher dans ce monde celui qui appartient aux régions célestes, au monde surnaturel, au royaume de Dieu. Il importait de leur ôter toute pensée d'une présence charnelle de Jésus sur cette terre[2], tout en leur laissant la conscience de

[1] Thomasius, ouv., cité, II, § 45. — Gess, ouvr. cité, p. 380.

[2] Luther, éd. d'Erl, II, p. 275 : *Das ist das Erst, weil wir sehen, dass Christus über sich gen Himmel fähret, dass wir müssen schliessen, Ch. wölle mit der Welt und ihrem Reich nichts zu schaffen haben.*

sa présence spirituelle et la certitude de sa parfaite humanité. Sans doute le ciel est sa demeure jusqu'à la parousie, jusqu'au moment où le règne de Satan sera détruit sur cette terre, où le divorce entre le monde et Dieu aura pris fin, où la nature entière aura été lavée de ses souillures (Actes III, 21); malgré cela il agit et il est présent même ici-bas, car il a une demeure sur la terre, un temple, sanctifié par sa présence, l'Église, qui est son royaume dans la chair, en attendant qu'elle le soit dans la gloire.

Enfin, lors de l'ascension, Jésus-Christ s'est emparé du trône messianique à la droite du Père; il est entré dans son règne invisible, en attendant la manifestation visible et éclatante de sa royauté. Il a commencé alors son œuvre de délivrance parmi les hommes, en fondant l'Église par l'effusion du Saint-Esprit, qu'il avait promis aux siens de leur envoyer dès son retour auprès du Père.

Résumons en quelques mots les résultats de cette première partie :

Le Verbe éternel s'est incarné en renonçant à la gloire qu'il possédait comme Dieu, afin de vivre comme Dieu-homme dans la faiblesse et la soumission, et finalement pour mourir; puis, il a retrouvé cette gloire comme homme-Dieu, en ressuscitant des morts.

Le Verbe s'est uni d'une union personnelle indissoluble avec une nature d'homme charnelle, mais sanctifiée dans son moi; il s'est abstenu volontairement, dans l'intérêt de son œuvre, de l'élever dans la gloire des saints autrement qu'en la faisant passer par la mort.

Le Verbe a renoncé pendant sa vie terrestre à communiquer à sa nature humaine les attributs qu'il possède comme Dieu ; depuis sa résurrection, il jouit dans la gloire de toutes ces propriétés, non plus comme simple Verbe, mais comme Verbe incarné.

En un mot, la résurrection a amené l'homme-Dieu de l'état de faiblesse, d'abaissement, de limitation, à la puissance, à la gloire et à la liberté parfaite du Fils éternel de Dieu devenu en même temps un fils d'homme.

CHAPITRE II.

La résurrection de Jésus-Christ et son œuvre.

1. IMPORTANCE DE CE CHAPITRE.

Le sujet de cette seconde partie est sinon d'une plus grande importance que celui de la première, du moins d'un intérêt plus pratique et plus universel; il a l'avantage d'être plus accessible à la majorité des âmes chrétiennes, peu soucieuses des problèmes dogmatiques en eux-mêmes et préoccupées avant tout de leur application à la vie soit de l'individu, soit de l'Église; il s'agit en effet des conséquences de la résurrection de Jésus-Christ, de ses résultats pour l'humanité et pour le monde. Exposer simplement la valeur et les fruits de ce fait central de l'Évangile, montrer le rôle actuel de l'homme-Dieu siégeant à la droite du Père et pouvant être partout présent et agir en toute liberté, ce serait justifier en quelque manière, du moins aux yeux des croyants, les conclusions de la première partie. Si l'incarnation avait eu pour seul but la croix, si la mission de l'homme-Dieu s'était bornée à cette expiation accomplie il y a dix-huit siècles, si le salut acquis alors nous profitait et devenait nôtre sans l'intervention actuelle de Jésus comme médiateur, si son humanité ne lui était plus nécessaire aujourd'hui pour nous communiquer les fruits de la rédemption, il est clair que la résurrection devrait être rejetée comme un dogme vieilli, inutile, sans profit pour la foi, bien plus

comme un embarras et un obstacle à l'extension du règne de Dieu[1].

La théologie de la Réforme, en restituant à la croix sa signification universelle et absolue, n'a pas négligé cependant l'œuvre actuelle du Verbe incarné; Luther en a compris, ainsi que Calvin, la haute importance. Quelques mystiques, au moyen âge, avaient entrevu vaguement la part de l'homme-Dieu dans l'appropriation du salut; mais l'amour et la contemplation du Fils vivant en eux leur faisaient oublier son œuvre expiatoire; ils aiment à parler du Christ en nous, rarement ils se souviennent du Christ pour nous; de là leur ascétisme et leur impuissance. Le rationalisme, par contre, qui nie la divinité du Christ et, par suite, l'incarnation, ne comprend pas l'importance attachée par l'Église à l'activité actuelle du médiateur. A ses yeux, Jésus est entré en mourant, comme tout autre homme, dans le séjour des esprits purs; s'il s'occupe encore des destinées du monde, c'est uniquement pour les suivre à distance du regard, jamais pour y intervenir. Cette théologie, dite *moderne*, n'a que faire d'une activité de Christ après sa mort; elle se contente de l'impulsion qu'il a donnée au monde pendant les deux ou trois années de son ministère prophétique. Quoi d'étonnant si elle rejette comme des fables la résurrection du Sauveur et ses apparitions? Rien n'est plus conforme à ses principes; rien aussi ne la sépare davantage de l'Évangile.

[1] Luther, éd. d'Erl., XVIII, p. 225. — Éd. Walch, VIII, p. 1230. — Chemnitz, ouvr. cité, p. 52. — Thomasius, ouvr. cité, III, § 60. — Kruger, ouvr. cité, p. 70 et suiv.

2. JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ, DEVENU SAUVEUR UNIVERSEL, FONDE L'ÉGLISE, SON CORPS.

a) *Les différences nationales sont effacées en Jésus-Christ ressuscité.*

Jésus est appelé le second et le dernier Adam; il veut être le chef d'une humanité nouvelle, sainte et vivant aux siècles des siècles dans la paix et la communion de son Dieu; il veut se glorifier dans un peuple de saints (Jean XVI, 12-15; Tite II, 14). Au moment où il sort de la tombe, il représente seul cette humanité nouvelle devant Dieu; pour la réaliser dans le monde, il procède par la seule voie possible, par la voie historique, celle de la révélation. Il ne peut ni ne veut transformer en un instant, et comme par un coup de baguette magique, l'humanité pécheresse et plongée dans la mort en un peuple saint et glorieux. Quelque impuissants, quelque esclaves de la chair que nous soyons, nous avons encore un reste de liberté, comme un dernier reflet d'une splendeur éteinte. Or Jésus respecte le lumignon qui fume, il ne brise point le roseau froissé. Aussi son œuvre est-elle lente et souvent invisible. Le moment viendra où toutes les nations de la terre auront entendu la bonne nouvelle et seront recueillies dans le filet du Seigneur; mais qu'importent les siècles à Celui qui possède l'éternité!

Si telle est la marche suivie par Jésus pour étendre son royaume sur la terre, il en résulte que l'humanité se trouve séparée en deux parties, dont l'une est à lui, ou du moins subit son influence et vit dans la sphère de son activité, et dont l'autre demeure loin de lui,

soit qu'elle n'ait pas reçu encore la semence de l'Évangile, soit qu'elle l'ait étouffée sous les ronces. Cette humanité de Christ n'est pas un peuple au milieu d'autres peuples. L'œuvre de Jésus-Christ, comme prophète, roi, sacrificateur et victime, devait profiter, suivant les desseins éternels de Dieu, à tous les hommes sans distinction de race ou de nationalité, car Dieu veut que tous arrivent à la repentance et au salut; telle est sa volonté depuis le jour de la création : la chute ne l'a point modifiée.

Peu de jours avant la Pâque, des prosélytes grecs demandèrent à voir Jésus (Jean XII, 20 et suiv.); cette démarche lui apparut comme un signe des temps : l'heure est venue, dit-il, que le Fils de l'homme doit être glorifié. Il comprend que le moment est venu où il devra mourir pour entrer en possession de sa royauté et pour ouvrir aux païens les portes de sa bergerie. Se comparant au grain de blé confié à la terre, il ajoute qu'il ne peut porter des fruits s'il ne meurt auparavant; par ces fruits il entend la fondation de son royaume universel.

En mourant et en ressuscitant, il a conquis la jouissance absolue de sa liberté; il s'est affranchi du joug de la loi et des entraves nationales juives dont il s'était chargé volontairement. Or, en sa qualité de médiateur, tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède, il l'est et il le possède pour nous[1]; il n'a aucun bien dont il ne

[1] Luther, éd. d'Erl., XVIII, p. 225 : *Da ist ineinander Gott und Mensch. Und dieweil er Mensch ist, gehöret er uns an, dass wir sein uns annehmen, als dess, der in unserm Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch, weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist denn der rechte Christus,*

veuille nous faire part; telle est, entre autres, l'abolition des priviléges nationaux d'Israël. Ce peuple avait été élu à cause du péché, et la loi du Sinaï, qui lui servit de base et de constitution, fut en même temps le mur de séparation entre lui et les nations païennes. Mais, puisque la loi, en tant que charte et fondement d'Israël, eut pour effet d'amener la perte du Messie, elle fut abrogée, et le Sauveur ressuscité se trouve affranchi des liens nationaux. Jésus-Christ n'est actuellement ni juif ni païen; il est l'homme, le second Adam; en lui les distinctions de race et de nationalité, nécessitées par la chute, sont abolies, du moins dans sa personne, et pour nous en principe, en ce sens que devant Dieu tous les hommes sont égaux, soit dans le péché, soit dans la grâce. En Christ, le salut n'est plus lié à tel pays ou à telle nation, il est le même pour tous et accessible à tous, juifs et païens; l'Église se recrute dans le monde entier, elle ne forme pas une nation à part, car le royaume de Jésus n'est pas de ce monde.

Mais, dira-t-on, si les priviléges que la loi conférait à Israël n'avaient qu'une valeur temporaire, pourquoi donc le Verbe est-il apparu au sein de ce peuple en se soumettant à sa loi? Pourquoi s'est-il laissé proclamer ou s'est-il déclaré lui-même Messie, fils de David, ou fils de l'homme ou de Dieu? N'oublions pas qu'il y avait dans ces priviléges un élément voulu de Dieu; mais Israël en fit un instrument du péché, c'est pourquoi Jésus dut l'amener à les tourner contre lui, en

dass er dort unsers Herrn Gottes mächtig ist. Denn er ist auch Gott, und wir hier sein mächtig seyn, darum, dass er unser Blut und Fleisch ist.

résistant à ses vues charnelles. Puis, ce peuple, qui était l'image imparfaite du vrai peuple de Dieu, devait préparer la venue du Messie, lui servir de berceau et rendre possible son œuvre expiatoire.

Jésus était fort éloigné de vouloir réaliser les espérances dont se berçaient les Juifs, ses contemporains, tombés de plus en plus sous l'empire des puissances ténébreuses et qui ne saisissaient plus dans leur pureté les conceptions tout autrement spirituelles des prophètes. Jamais, à aucune époque de leur histoire, ils n'avaient pu comprendre la vraie nature de l'Israël voulu de Dieu et dont ils offraient l'image imparfaite dans un monde de péché. Convaincus que leurs infidélités étaient incapables d'anéantir leur élection, ils raillaient ou mettaient à mort les hommes de Dieu qui leur parlaient de se convertir; et quand Jésus proclamait la nécessité d'une nouvelle naissance, ses discours leur semblaient une folie ou bien ils l'accusaient de blasphème. Volontiers ils lui eussent décerné la couronne pour qu'il rétablît par la force des armes leur nationalité foulée aux pieds des païens et leur domination sur les peuples de la terre. Ils accueillaient avec enthousiasme les signes (*σημεια*) par lesquels il manifestait sa dignité messianique, la multiplication des pains (Jean VI) ou l'entrée à Jérusalem; mais l'empire qu'ils rêvaient était un empire de ce monde, le triomphe de la chair, de la violence, de Satan. Jésus connaissait ces dispositions; déjà il avait dû repousser le prince des ténèbres, qui lui offrait son appui s'il consentait à les partager; il repoussa de même les Juifs. Sa vie devint de la sorte une lutte perpétuelle : d'une part, il devait se révéler comme le Messie pour faire naître la

foi dans les âmes; d'autre part, il avait à dégager les idées des Juifs, même des disciples, de leur enveloppe charnelle, pour les purifier et les sanctifier. Il n'y réussit pas; le péché fut plus fort que lui; Satan triompha du Sauveur, mais son triomphe même fut sa défaite.

Ainsi les Juifs, pour avoir emprisonné la vérité dans l'injustice (Rom. I, 18) et mis les choses saintes au service du mensonge, perdirent pour un temps la faveur de Dieu, pour un temps seulement; car ils ont agi par ignorance (Actes III, 17), et la prophétie nous fait entrevoir le jour où ils se convertiront et où ils formeront de nouveau la nation chérie de Dieu; car, jusqu'au rétablissement de toutes choses, il y aura plusieurs peuples dans le monde. Mais, grâce à Christ, le salut n'est plus attaché à la nationalité israélite, et il ne le sera plus jamais, d'autant plus que les Juifs ne se convertiront pas avant que la plénitude des païens soit entrée dans le bercail (Rom. II, 25)[1].

b) *L'Église, le corps de Jésus-Christ ressuscité.*

En attendant que ce grand jour arrive, où toutes les nations de la terre adoreront l'Éternel en Sion, rassemblées autour de la croix plantée comme un étendard sur la sainte montagne, il subsistera dans le monde une séparation entre l'humanité rattachée à Christ et celle qui n'aura pas été recueillie dans ses filets. Cette séparation n'a rien de commun avec celles qui existent ici-bas entre les hommes; non qu'elle soit absolument invisible, il y a au contraire des signes visibles auxquels on la reconnaît; mais ce ne sont pas ceux qui

[1] Kruger, ouvr. cité, p. 42 et suiv.

divisent les nations ou les sociétés humaines, l'Église étant fondée sur l'universalisme, sur l'indifférence des nationalités devant Jésus-Christ ressuscité. La chrétienté n'est pas un peuple au milieu de peuples païens. Rome ne l'a pas compris; l'une de ses erreurs est de se croire appelée à fonder le royaume de Dieu en absorbant dans son sein la puissance temporelle ; elle fut un jour sur le point d'y réussir.

Pour éviter cet extrême, gardons-nous de verser dans un autre et de considérer la société civile et politique comme fatalement hostile à Christ. Rendons à Dieu ce qui est à Dieu, mais rendons aussi à César ce qui est à César, et accordons-lui même le droit d'être chrétien; rien n'empêche qu'à un moment donné de son histoire, un peuple tout entier se consacre à Dieu, pourvu qu'il ne se considère pas comme le royaume des cieux, ni comme étant lui seul l'Église de Christ.

Un lien des plus intimes rattache au Sauveur cette partie de l'humanité placée sous son action salutaire; car elle est, suivant la belle expression de saint Paul, son corps. Jésus-Christ ressuscité est le chef, la tête et le centre de l'Église; toute vie, toute lumière nous viennent de lui; il est l'auteur de cette œuvre bénie qui se poursuit dans le monde depuis le jour de la première Pentecôte. Ni le fondement de l'Église, ni la source de son existence, ni le foyer de son action au dedans et au dehors, ne se trouvent en elle-même, je veux dire dans les hommes qui la composent; Christ seul, élevé à la droite du Père, agit sur nous, en nous et par nous; il est l'unique source de toute grâce; à peine pouvons-nous être ses instruments.

L'organe de cette œuvre du Fils incarné et ressus-

cité, de même que de toute activité divine, est le Saint-Esprit, dont la descente sur les disciples, révélée par des signes miraculeux, créa et constitua l'Église. Grâce à lui, le premier groupe d'appelés (ἐκκλησια) fut uni à son chef d'un lien étroit et impérissable. Jésus lui-même les avait attirés à lui pendant son séjour ici-bas, pour former sa première communauté; ils s'étaient attachés à lui par la foi, laquelle fut rendue parfaite par la manifestation de son triomphe; maintenant c'est un rapport nouveau qui va exister entre eux et lui, un rapport plus intime, plus vivant, plus substantiel.

Avant la mort de Jésus, l'effusion du Saint-Esprit rencontrait un double obstacle. Premièrement, la régénération qu'il opère suppose la justification, que la croix a seule rendue possible; puis, tant qu'il vivait dans les liens de la chair, Jésus, on l'a vu plus haut, n'était pas libre de disposer de toute la plénitude de vie divine dont il était rempli[1]. Il l'a dit lui-même: Si je ne m'en vais, le paraclet ne viendra point à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai (Jean XVI, 7). Jouissant, depuis sa victoire, de la liberté absolue, il envoie aux siens le paraclet promis, comme un don du Père, l'auteur de toute grâce; mais c'est lui qui le transmet, car il est l'instrument du Père dans toutes ses œuvres. Le Saint-Esprit est la séve qui découle du cep (Christ) dans les sarments pour les vivifier, les nourrir et les charger de fruits (Jean XV, 1 et suiv.).

L'union intime de l'Église avec son chef n'est pas un bien seulement pour la première, elle est une nécessité pour tous deux. De même que le corps et la

[1] Thomasius, ouvr. cité, III, § 63.

tête ont besoin l'un de l'autre pour exister et ne peuvent se passer l'un de l'autre, ainsi Christ et son peuple ne réalisent les desseins de Dieu que par cette communion étroite de vie et de destinées. Cette pensée se trouve exprimée par saint Paul dans l'épître aux Éphésiens (I, 22-23), lorsqu'il appelle l'Église la plénitude de celui qui remplit tout en toutes choses[1]. Christ, chose étrange, n'est rien sans la communion des appelés; n'oublions pas qu'il s'agit du Verbe incarné, dont la venue dans le monde n'a d'autre but que la fondation d'un corps animé de sa vie. Sans l'Église il eût manqué son œuvre, l'humanité demeurerait dans la mort; elle n'est sauvée qu'en devenant le corps du médiateur, en s'abreuvant à la source de toute vie, en s'appropriant Christ lui-même, la plénitude des biens célestes, en se nourrissant de lui, en l'absorbant pour ainsi dire. Mais Christ ne reçoit-il rien de nous? Sans doute; cette union si profonde est une communauté de biens et de maux: à nous les biens, à lui les maux. Il faut lire la description admirable que donne Luther de cette communauté à propos de la Cène, où elle se consomme; il dépeint, dans son langage si pittoresque et si éloquent, Christ prenant sur lui nos misères, nos péchés, et nous donnant en retour sa paix, sa justice, sa vie[2].

L'Église est donc une portion du genre humain

[1] Cf. Winer, *Grammatik des N. T. Sprachidioms*, 1855, p. 230 et suiv. — Hofmann, *Schrift-Beweis*, II, 2, p. 116.

[2] Luther, éd. d'Erl., XXVII, p. 31 et suiv., 36: (*Wir*) *sein also durch Gemeinschaft seiner* (*Christi*) *Güter und unsers Unglücks ein Kirche, ein Brod, ein Leib, ein Trank, und ist alles gemein.* (*Sermon von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Christi* etc.).

groupée par le Sauveur ressuscité autour de sa personne, enrichie de ses dons, nourrie des forces divines de son Saint-Esprit, et unie à lui par un lien indestructible. L'homme-Dieu ressuscité et siégeant à la droite du Père est le fondement de l'Église, son centre, son chef, la source de sa vie.

Nous nous abstenons d'insister ici sur l'importance de ces vérités, en un temps où la doctrine de l'Église et tous les problèmes qui s'y rattachent ou qui en découlent, sont à l'ordre du jour des préoccupations et des débats du monde religieux, au point d'éveiller l'attention même des personnes les plus indifférentes aux choses de Dieu et qui ne voient en ces questions que leur côté social et humain.

3. JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ OFFRE ET COMMUNIQUE AUX HOMMES DANS SON ÉGLISE TOUTES LES GRACES QU'IL POSSÈDE EN LUI-MÊME, LA JUSTICE, LA VIE.

a) *La foi, seul moyen de profiter de ces grâces.*

Après avoir jeté ainsi un regard d'ensemble sur l'œuvre entreprise par le Sauveur dans le monde, il convient d'analyser succinctement les éléments qui la composent, d'énumérer ces biens que Jésus-Christ ressuscité nous communique, les moyens dont il se sert pour nous les transmettre, et enfin ce qu'il exige de nous pour y avoir part. Nous commencerons par ce dernier point, vu son importance fondamentale et puisqu'il devra prévenir tous les malentendus que pourrait faire naître la suite de ces développements.

Les biens accordés par Christ à cette humanité nouvelle, qu'il rassemble dans le monde parmi toutes les

nations, se résument en un seul mot: le salut. L'Église est le lieu où Jésus-Christ sauve les pécheurs. Avant lui et en dehors de son royaume, l'homme cherche en lui-même les moyens d'arriver au ciel, c'est-à-dire au bonheur éternel; dans ce but, il s'efforce d'accomplir la loi, soit écrite soit intérieure, et d'en effacer les transgressions par des sacrifices; l'obéissance et l'expiation sont les deux éléments essentiels de toute religion, tandis que les philosophies ne s'occupent que du premier; le sacrifice a de tout temps été un produit spontané de la piété des peuples; aux yeux des sages, il n'est qu'une naïve et vaine superstition; mais la vraie sagesse commence par la crainte de Dieu, et quiconque craint Dieu arrive infailliblement au désir du pardon comme du bien le plus nécessaire pour cette vie et pour la vie à venir, et sans lequel il n'y a d'autre issue que le désespoir ou l'oubli volontaire dans l'ivresse.

En Jésus-Christ mort et ressuscité, nous sommes affranchis du fardeau accablant de la loi et de la justice impitoyable d'un Dieu saint et jaloux; en lui, le seul moyen de parvenir au salut est de croire; car, grâce à lui, la source unique de tous les biens célestes, du pardon, de la force nécessaire pour accomplir la loi et de la vie éternelle, est la miséricorde gratuite de son Père.

Ce qui est vrai des priviléges nationaux l'est également de la malédiction dont la loi frappe quiconque transgresse ses moindres ordonnances; à ce double point de vue, la loi du Sinaï est abolie en Jésus-Christ ressuscité. Établie par Dieu à cause du péché, pour le tirer de son sommeil et lui faire accomplir son œuvre

de mort (Rom. VII, 7 et suiv.), elle n'a abouti qu'à faire tomber sur le saint la malédiction réservée aux pécheurs. Jésus, il est vrai, l'avait voulu, car il se chargea librement de la coulpe universelle en venant dans le monde et puis en se faisant baptiser par Jean. Maintenant qu'il jouit de la sainte liberté des enfants de Dieu, ce joug est enlevé de dessus lui, et il est détruit également pour ceux qui lui appartiennent; en Christ ressuscité on n'est pas sauvé par les œuvres, mais uniquement par la grâce, et le seul moyen d'en profiter est de la saisir par la foi.

Le salut par la foi seule, telle est la loi nouvelle du royaume de Dieu en Jésus-Christ; il est à remarquer que ce principe se retrouve déjà à l'origine du peuple élu, chez le patriarche Abraham. Jésus est venu accomplir la promesse : toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité. Or, de même qu'Israël fut l'image de cette humanité bénie, créée par Jésus ressuscité et embrassant tous les peuples sans acception de nationalité, ainsi le fils d'Abraham, Isaac, semence du peuple selon la chair, fut l'image de Jésus, semence du royaume selon l'esprit (Gal. III). La promesse est l'un des liens qui rattachent la chrétienté à Abraham, le second est la foi : Abraham est le père des croyants (Rom. IV).

La grande faute des Juifs fut de méconnaître leurs origines. S'ils eussent sondé les Écritures, ils y auraient vu que leur père Abraham fut agréable à Dieu, non à cause de la circoncision, qui ne lui fut ordonnée que plus tard, ni à cause de la loi, qui ne fut promulguée que bien des siècles après, mais uniquement à cause de sa foi : il crut, et sa foi lui concilia la faveur de

Dieu. Quiconque croit comme il a cru, qu'il soit juif ou païen, circoncis ou non, est compté par cela même au nombre de ses vrais enfants. Nul n'est agréable à Dieu ou n'est considéré par Dieu comme étant sans péché — tel est le sens du mot *justifié* — par les œuvres de la loi intérieure de la conscience ou de la loi écrite du Sinaï, mais uniquement par l'acceptation pure et simple, humble et sans réserve, de la déclaration divine : tu es béni, ou : tu es reçu en grâce. L'objet de la foi peut varier, le contenu de la promesse ou du don de Dieu peut changer, mais l'acte d'obéissance par lequel nous le saisissons est toujours le même; c'est par la foi, et par elle seule, que nous nous approprions les grâces de Dieu, quelles qu'elles soient; à la foi, et à elle seule, Dieu accorde tous ses bienfaits, le pardon, la justice, la vie éternelle. La foi saisit la justice et l'âme justifiée s'approprie par la foi tous les autres dons de Dieu : le juste vivra de sa foi (Rom. I, 17).

b) *La justification par la foi en Jésus-Christ ressuscité.*

Le salut obtenu ainsi par la foi est réalisé et nous est offert dans la personne de Jésus-Christ ressuscité. Ici encore il existe un rapport d'analogie voulu de Dieu entre Abraham et les disciples de Christ. Considéré dans ses traits généraux l'objet de la foi du patriarche et de la nôtre est le même, toutes choses égales d'ailleurs (Rom. IV, 17 et suiv.). Abraham crut, contre toute apparence, que Dieu pouvait et voulait rendre la vie à ce qui ne l'avait plus et donner, dans l'ordre naturel, à Sara et à lui-même la faculté d'engendrer le fils en qui devaient s'accomplir les promesses. Il ma-

nifesta la même foi lorsque Dieu, pour l'éprouver, comme le furent plus tard les disciples du Sauveur, lui eut ordonné de mettre à mort cet enfant, cette semence bénie, sur laquelle reposaient toutes ses espérances. Nous aussi, nous croyons que Dieu, pour ne pas manquer à sa parole, a retiré des liens de la mort celui en qui ses desseins éternels devaient trouver leur réalisation. Les miracles de la naissance d'Isaac et de sa conservation furent les images de la naissance et de la résurrection de Jésus : l'humanité était impuissante à se sauver, Dieu lui a donné son Fils; le Sauveur était sans vie, Dieu l'a ressuscité des morts. La foi en ce double miracle nous est imputée à justice.

Cette analogie entre l'objet de la foi d'Abraham et celui de la nôtre, que nous n'exagérons pas tant que nous maintenons la différence entre l'image et la réalité, est fondée dans le dessein de Dieu, car lorsqu'il justifie Abraham, c'est en vue de l'œuvre de Christ, dont la pensée avait déjà motivé la grâce et la promesse accordées autrefois à nos premiers parents.

De toutes les grâces dont la plénitude nous est offerte dans la personne de Jésus-Christ, la première, celle qui implique et entraîne toutes les autres, est le pardon ou plutôt la justice. La justification n'est pas fondée dans le bon plaisir de Dieu ; ce n'est pas ce pardon d'un père trop faible pour résister aux instances d'un enfant désobéissant et qui implore son indulgence; Dieu est un Dieu saint, et le péché est plus qu'une peccadille. Attribuer à Dieu ce genre de bonté qui oublie en fermant les yeux, c'est non pas l'élever comme on le prétend parfois, mais l'abaisser indignement; c'est fouler aux pieds sa sainteté, c'est le faire à notre

image. Non, le Dieu des bonnes gens n'est pas celui de l'Évangile, et, pour dire qu'il fut celui de Jésus, il faut effacer des livres saints bon nombre de paroles du maître. Quand Dieu justifie, c'est en vue et à cause du sacrifice de Jésus-Christ, qui s'est offert lui-même en expiation pour nous racheter de la condamnation. Or la vertu de ce sacrifice ne réside pas dans l'acte de l'immolation, sans quoi le sang des taureaux eût suffi (Hébr. IX, 11, 14), mais dans la personne qui se livre. C'est parce qu'il est l'homme-Dieu que Jésus, en se laissant clouer à la croix, satisfait à la sainteté offensée de Dieu, de manière à effacer la condamnation et à détruire les puissances de mort (Col. II, 13-15).

Étant homme, il a pu se charger, dans l'unité de sa personne et par l'effet d'un amour que sa nature divine a seule rendu possible, du poids accablant de la coulpe; pour que cet acte fût libre et non nécessaire, il fallait que Jésus fût saint dans son humanité. — En se courbant de la sorte volontairement sous le poids de la malédiction, il accomplit un acte suprême de libre obéissance à la volonté de son Père; ce n'est ni comme Dieu, car le Verbe n'eût pas pu se faire passer pour pécheur, ni comme simple homme, car la sainteté de sa nature humaine n'est due qu'à l'union personnelle, mais comme Dieu-homme. Cet acte de suprême obéissance a fait parvenir son humanité à la perfection de la justice.

Étant Dieu, et le Père ayant consenti à cette œuvre par amour pour nous, il a pu étreindre en lui-même, par sa puissance divine, la puissance de Satan, à laquelle librement il donnait prise sur sa personne. Ainsi la même volonté, divine et humaine tout à la fois, a pu

accepter et l'imputation du péché et sa conséquence, la malédiction avec la mort, puis détruire la mort, qui n'avait nul droit sur le saint.

L'inimitié entre Dieu et l'homme a donc été anéantie en Jésus-Christ par sa mort; il est devenu la paix entre la créature et le Créateur; mais puisque cette œuvre fut faite à notre profit, il est notre paix. Désormais le Père, par amour pour nous, veut bien ne plus voir l'humanité que dans et à travers celle du Verbe incarné; la parfaite justice de l'homme-Dieu (δικαιωμα, Rom. V, 18) nous couvre devant le Père (tel est le sens primitif du mot כִּפֻּר); voilà comment Dieu nous justifie en nous imputant la justice de Christ (Rom. V, 18).

La suite nécessaire de ce pardon, accordé pour nous au médiateur mourant, fut sa résurrection. Qui dit expiation dit anéantissement de la coulpe et destruction du châtiment, la mort; la mort étant détruite, la vie règne seule et sans obstacle. Pour l'homme-Dieu le moment de la mort, qui fut celui de sa victoire, devint par cela même celui de sa résurrection. Le Père, après l'avoir laissé mourir en expiation pour nos péchés, l'a ressuscité des morts; il l'a rappelé à la vie à cause de notre justification (Rom. IV, 25). La sortie de la tombe devint de la sorte la preuve palpable que la paix était conclue entre le ciel et la terre, que la mort était anéantie. Si Christ n'était point ressuscité, il en faudrait conclure forcément que sa mort a été impuissante, et nous serions encore dans nos péchés (1 Cor. XV, 17)[1].

Depuis le jour de son triomphe, Jésus-Christ, notre médiateur, ne cesse de nous couvrir devant Dieu, in-

[1] Luther, éd. d'Erl., II, p. 169, 176, 193. — Stichart, ouvr. cité, p. 13.

tercédant pour nous et présentant à son Père sa justice, sa sainteté, qui ne s'est pas démentie même dans la mort (le sang de son sacrifice); il est entré dans le ciel, dit l'épître aux Hébreux (IX, 24), pour comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu; il y est entré avec son propre sang, c'est-à-dire comme victime, nous ayant obtenu une rédemption éternelle (IX, 12), et de la sorte il peut toujours sauver ceux qui s'approchent de Dieu par lui (VII, 25)[1].

Ainsi se trouve placée, au seuil de l'œuvre du salut, la grande doctrine de la justification par la foi en Jésus-Christ mort à cause de nos péchés et ressuscité à cause de notre justification. Il est aisé de voir combien cette conception biblique du dogme, qui fut celle des réformateurs, est éloignée du sens que lui attribue le rationalisme. La théologie dite *moderne* aime à parler de la foi justifiante; mais elle entend par foi soit l'intention, en disant que Dieu, qui est amour et qui nous sait faibles, tient compte de l'intention et ferme les yeux sur l'acte, soit l'œuvre intérieure ou spirituelle opposée à l'œuvre extérieure ou matérielle. Ces interprétations ne sont ni protestantes ni bibliques; c'est ou bien du paganisme, mais un paganisme très-relâché, ou bien un judaïsme épuré, mélangé d'éléments gnostiques.

c) *Jésus-Christ ressuscité nous fait offrir ses grâces par la parole prêchée ou écrite.*

Quiconque invoque le nom du Seigneur, dit saint Paul, sera sauvé. Mais comment invoqueront-ils celui

[1] Thomasius, ouvr. cité, III, p. 365 et suiv.

auquel ils n'ont point cru? Et comment croiront-ils en celui duquel ils n'ont point ouï parler? Et comment en entendront-ils parler s'il n'y a quelqu'un qui le leur prêche? (Rom. X, 13, 14). Pendant les deux ou trois années de son ministère prophétique, Jésus allait prêchant l'Évangile aux âmes altérées de justice, annonçant tantôt à Jérusalem et aux environs, tantôt en Galilée, l'avénement du royaume des cieux; il fit l'œuvre d'un prophète, rendant témoignage à la vérité, exhortant et appelant les hommes à la repentance et les invitant à le suivre et à se décharger sur lui de leurs peines. Il envoya en même temps soit les douze apôtres, soit les soixante-dix disciples, annoncer la bonne nouvelle du royaume dans les villes et les bourgades de la Palestine. Puis, au moment de quitter la terre, il confia solennellement à ses disciples la mission d'évangéliser le monde, d'aller instruire toutes les nations pour les amener à la foi. Enfin, il choisit Saul de Tarse pour porter son nom devant les gentils. Depuis lors l'Évangile est annoncé; chaque jour il gagne du terrain sur le globe, et la fin ne viendra pas avant qu'il ait été prêché par toute la terre.

La parole est donc l'un des moyens dont se sert Jésus pour étendre son œuvre dans le monde (2 Tim. I, 10). Les apôtres n'étaient pas seuls chargés de cette mission, même après la mort de Jésus; parmi les premiers messagers de la parole nous trouvons des diacres (Étienne et Philippe) et de simples fidèles, témoins ceux qui allèrent fonder l'Église d'Antioche et sans doute aussi celle de Rome. C'est donc l'Église entière, qui, par l'organe de ses membres, est chargée de prêcher l'Évangile; il n'y a pas un corps privilégié, distinct

du reste des chrétiens, à qui revienne exclusivement le soin et l'honneur de la prédication ; bien que l'ordre et les convenances exigent un ministère spécial, c'est néanmoins l'Église qui répand la parole par l'organe d'hommes choisis dans son sein.

La prédication de Jésus et celle de l'Église primitive furent consignées dans les livres du Nouveau Testament, de même que le témoignage d'Israël l'avait été dans ceux de l'Ancien. Nous possédons dans la Bible la parole qui a préparé et fondé l'Église, et que l'Église à son tour annonçait aux hommes pour les sauver. La Bible continue l'œuvre du siècle apostolique, soit elle-même, par la simple lecture, soit en passant par la bouche des chrétiens et en particulier des ministres chargés d'en annoncer et d'en développer le contenu.

La vertu de la parole écrite ne réside pas dans la lettre, celle de la parole prêchée ne tient ni à la personne qui l'annonce ni au mandat dont elle est investie ; elle découle uniquement de Christ, qui agit par son moyen en la pénétrant de son Esprit. L'idée d'un ministère pur et n'agissant qu'en proportion de sa pureté, est une idée erronée, sectaire, inconnue à l'Écriture ; nous sommes tout simplement les canaux indignes par lesquels Christ répand ses grâces, les vases d'argile contenant le précieux dépôt ; notre parole n'est rien si Christ n'agit sur les âmes, s'il ne les ouvre par la puissance du Saint-Esprit et ne les dispose à nous écouter. Si cela n'était pas, qui donc oserait monter en chaire et s'arroger le pouvoir de convertir les cœurs? Disons avec saint Paul : De quelque manière que ce soit, soit par un zèle apparent, soit avec sincérité, Christ est annoncé ; c'est de quoi je me réjouis (Phil. I,

18). Une seule chose est exigée de nous, c'est que nous soyons fidèles, de manière que notre parole soit la parole de Christ; il est clair que nous n'avons pour en juger qu'un seul moyen : le contrôle de la parole écrite; la Bible est la norme de notre enseignement.

Par le moyen de la parole, prêchée ou écrite, Christ appelle les hommes à se repentir et à croire; il les instruit pour les élever dans la connaissance du salut, il leur annonce les choses à venir et les exhorte à mener une vie sainte et digne de leur vocation; en même temps qu'il étend son royaume dans le monde par les missions, il l'édifie au dedans par la prédication.

Il résulte de là que la parole est une marque certaine de la présence de l'Église; là où est la parole, là est aussi le Seigneur, et là où est le Seigneur, là est aussi son corps, l'Église. L'Église existe partout où l'Évangile est annoncé; cette vérité est d'une importance capitale. Depuis que l'unité visible du royaume de Christ a été brisée en ce qui concerne l'organisation ou tel autre point plus essentiel, il subsiste, au-dessus de toutes les diversités, une unité visible : celle de la parole. Toutes les communautés chrétiennes dignes de ce nom annoncent l'Évangile; mais toutes ne le prêchent pas avec la même pureté, il est parfois obscurci au point d'être méconnaissable; toutes reconnaissent à la Bible une certaine autorité, mais toutes n'en font pas la norme suprême de la foi, et quand une Église met tout en œuvre pour combattre la vérité chrétienne, le schisme devient nécessaire : ce fut le cas au seizième siècle[1]. Ce n'est pas que Rome n'ait pu retenir quelques éléments

[1] *Apol. Conf. Aug.*, art. *de potest. eccles.*

de la vérité, ni se relever aux yeux de Christ; ce n'est pas qu'il ne puisse y avoir en elle une foule de chrétiens et que, même dans son ensemble, elle ne doive être envisagée comme un membre du corps de Jésus; mais la vérité y est encore trop mélangée d'erreur pour que le schisme ait cessé d'être légitime.

d) *Jésus-Christ ressuscité nous fait entrer par le baptême en jouissance de la justice et dans la communion de sa vie.*

La parole écrite ou prêchée ne s'adresse qu'à l'intelligence et par elle au cœur ou à la conscience. Elle peut provoquer dans le païen des émotions, des aveux, des besoins et cette « demande d'une bonne conscience » dont parle saint Pierre (I, III, 21). Sous son influence, le moi se repent, il croit; l'appel de Christ lui a révélé sa misère, a réveillé en lui les aspirations naturelles de l'âme vers le Dieu inconnu, la soif de la délivrance; la prédication apostolique ou missionnaire lui a donné la promesse du pardon, du salut éternel: il faut que cette promesse devienne une réalité. Voilà pourquoi Jésus a institué le baptême.

Le baptême de Jean était déjà le sceau du pardon accordé à l'avance par Dieu en vue de la rédemption opérée par Christ. Celui que Jésus ordonna au moment de quitter la terre est plus qu'une promesse et un gage, il est un don réel et actuel, il est l'imputation effective de la justice du Sauveur. Il y a entre les deux actes la distance de la promesse à sa réalisation, de l'espérance à la possession. La mort de Jésus, il est vrai, rendait valable le baptême de Jean, pour ceux-là du moins qui vécurent dans la communion du Seigneur, et pour autant

que le baptême chrétien ne fait que conférer le pardon et l'imputation de la justice ; car les disciples, étant nets par la parole du Maître, n'eurent pas besoin d'un nouveau baptême d'eau (Jean XV, 3) : cette parole suffisait ; il n'en était pas de même de ces personnes que saint Paul rencontra à Éphèse et qui n'avaient reçu absolument que le baptême de Jean (Actes XIX, 1 et suiv.) ; elles durent être baptisées de nouveau, au nom de Jésus ; car depuis la fondation de l'Église la justification est liée au baptême institué par le Sauveur. C'est encore sa parole qui opère, comme pendant sa vie terrestre, mais c'est dans l'acte sacramentel, dont elle est inséparable en vertu de son commandement.

Le baptême d'eau ne tire donc pas son efficacité de l'immersion, de je ne sais quelle puissance magique communiquée à l'eau, mais uniquement de la parole de Jésus-Christ, de la promesse qu'il a rattachée à l'acte (Éph. V, 26) ; il a donné aux siens le pouvoir de lier et de délier, de maintenir et de pardonner les péchés : ils l'exercent en son nom lorsqu'ils baptisent ou qu'ils rappellent au chrétien les grâces de son baptême. Ici, comme dans la prédication de l'Évangile, Christ agit par sa parole ; mais il lui a plu de joindre à la déclaration : tes péchés te sont pardonnés à cause du sacrifice de Jésus, un acte symbolisant la destruction de la souillure du péché et l'enlèvement de la coulpe ; depuis lors l'imputation n'a lieu que dans le baptême, par l'union de la parole et de l'eau, d'où naît le sacrement[1].

[1] Luther, éd. d'Erl., II, p. 212 : *Christus hat die Sacrament in das Wort gefasset. Und wo es ohn das Wort wär, könnte man sich der Sacrament nit trösten ; ja, man könnte nit wissen, was die Sacrament wären.*

Quand le moi, sous l'influence de la parole de Christ, se sent touché de componction, quand il plie sous le poids de son péché, il subit l'action de la loi, il meurt sous la malédiction divine (Rom. VII, 7-10). Mais cette mort demeurerait éternelle si celle de Jésus ne venait la couvrir; c'est ce qui a lieu dans le baptême. Là le Sauveur nous plonge dans la communion de sa mort expiatoire, et sa justice vient nous couvrir devant son Père. De même que Jésus, après que son sacrifice eut été accepté par Dieu, brisa les liens de la mort et ressuscita pour la vie éternelle; de même aussi, quand nous avons été plongés dans sa mort et couverts de sa justice par le baptême, nous ressuscitons avec lui par la puissance du Saint-Esprit[1].

Jésus disait en effet à Nicodème : si un homme ne naît de nouveau d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux. Il faut que nous naissions de nouveau, que le vieil homme, celui de la chair, soit tué, et que le nouvel homme, celui de l'Esprit, s'élève sur les ruines du premier. Le baptême d'eau a été pour nous la communion de la mort expiatoire du Sauveur : le baptême du Saint-Esprit, par l'imposition des mains, nous fait renaître à une vie nouvelle, il est la communion de la résurrection de Christ. Depuis la fondation de l'Église les deux actes sont confondus en un seul; le

[1] Luther, éd. d'Erl., II, p. 354. *Wasser ist Wasser... Diess Wasser aber... ist ein Wasser da Gottes Wort, Befelh, und Verheissung innen steckt. Da kommen zwei Ding zusammen, Wasser und Wort, und werden so mit einander gemenget, dass man keines vom andern kann sönderen... Wenn Wasser und Wort beisamen bleiben, da hast du ein solches Wasser, da der H. Geist bei sein, und durch das selbe dich zum Reich Gottes wiedergebüren, das ist, dir deine Sünde vergeben und dich selig will machen.*

fait de Corneille n'est point une preuve du contraire, il fut un signe isolé. Le Saint-Esprit est la puissance de vie découlant de l'homme-Dieu ressuscité ; il régénère l'âme convertie, il y dépose le germe d'une vie nouvelle et sans fin, il y fait jaillir une source qui doit couler jusqu'aux siècles des siècles. De même que le baptême d'eau, celui de l'Esprit a sa vertu dans la promesse de Jésus; l'imposition des mains est un pur symbole du don de Christ ou de la grâce communiquée.

Considéré dans son ensemble, le baptême chrétien est donc un acte du Christ, contenant, si l'on peut dire ainsi, comme en un vase, la justice par sa mort et la vie par sa résurrection glorieuse : il est la communion de Christ mort et ressuscité (Col. II, 12, 13 ; Rom. VI, 3, 4 ; 1 Pier. III, 21 ; Tite III, 5) ; et il est tout cela en lui-même, indépendamment de nos dispositions, de par la volonté du Seigneur.

Il était nécessaire d'enlever au baptême toute apparence de magie, en écartant formellement l'idée d'une vertu communiquée par l'eau ou par les mains de l'officiant, et en faisant consister la valeur de l'acte uniquement dans la déclaration du Sauveur, que l'Église répète en son nom toutes les fois qu'elle administre le sacrement. Mais, en reconnaissant au baptême une vertu propre, indépendante de nos dispositions, de manière à en faire autre chose qu'un pur symbole, et plus que la marque d'un bien déjà acquis ou non encore existant (dans le baptême de Jean), ne risquons-nous pas de tomber dans une erreur plus grave peut-être, celle de l'*opus operatum ?* Oui, si la foi n'était pas indispensable pour profiter des grâces de Dieu, ainsi que nous l'avons reconnu tout d'abord. Le baptême a sa valeur

en lui-même, il la conserve malgré notre indifférence ou notre incrédulité, mais il ne devient salutaire pour nous que du moment où nous croyons; pour ceux qui ne croient point, qui rejettent au contraire le don mis à leur portée par la grâce prévenante de Dieu, il devient leur condamnation, car il les jugera au dernier jour comme la parole du Seigneur (Jean XII, 48).

De ce que le baptême est la puissance de Dieu qui nous justifie et nous régénère dans la communion de Christ mort et ressuscité, il résulte que tous ceux qui l'ont saisi avec foi sont, à moins d'apostasie, membres pour l'éternité du corps de Christ, de l'Église ou du royaume des cieux. Mais puisqu'il a sa puissance en lui-même, quiconque l'a reçu étant enfant est placé par Dieu dans un rapport étroit avec Christ; le Seigneur se l'attache dans son amour prévenant, il le couvre de ses ailes protectrices, il le met sous l'influence de son Esprit agissant dans l'Église, il lui procure les avantages d'une éducation chrétienne — de manière à faire naître peu à peu dans son âme la foi qui devra conclure l'alliance préparée. Le Sauveur ressuscité porte sur ses mains miséricordieuses l'enfant marqué de son sceau; il le confie à ses disciples et tout d'abord aux parents, qui devront lui annoncer la parole et l'initier au bonheur dont il a été comblé. Jusqu'au moment où il embrasse par la foi la grâce mise ainsi à sa portée, l'enfant est semblable à ces prosélytes qui s'arrêtent au seuil du sanctuaire, il appartient à l'enveloppe extérieure de l'Église; car l'Église est formée, si l'on veut, par deux enceintes concentriques, l'une plus intime, où l'on entre par la foi, l'autre plus éloignée du centre, où l'on est introduit par la grâce prévenante du Sauveur,

soit par la parole (les catéchumènes adultes), soit par le baptême (les enfants). Ceux qui, de propos délibéré, repoussent la grâce offerte, s'excluent eux-mêmes de la bergerie; quant aux hypocrites, il ne nous appartient pas de les discerner, Dieu seul les connaît.

Si la prédication ou la parole est un signe infaillible de la présence de l'Église, c'est-à-dire de Christ avec son corps, il en est de même à plus forte raison du baptême, car il accomplit ce dont la parole seule est incapable, il nous introduit dans une communion réelle et vivante avec le Seigneur[1], il nous procure le pardon et nous régénère par le Saint-Esprit. Nulle Église n'a le droit de revendiquer le monopole de la vérité à l'exclusion des autres; néanmoins nous devons reconnaître que celle qui rejetterait la grâce du baptême aurait perdu l'une des sources les plus abondantes de joie et de consolation.

e) *La communion de vie avec Jésus-Christ ressuscité*; *sanctification et liberté du chrétien.*

La mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau ne sont pas l'œuvre d'un moment; la régénération est l'œuvre de toute la vie; elle commence au moment de la conversion, par la grâce du baptême; et ce premier pas est décisif, bien qu'une rechute complète soit toujours possible, mais il est suffisant, même en cas de mort immédiate. En effet, le moi, le centre de la vie s'est donné à Dieu, il est mort et ressuscité en Christ; mais la grâce du baptême subsiste,

[1] Luther, éd. Walch, VIII, p. 1236 : *Wir sind ihm* (*Christo*) *durch die Taufe einverleibt.*

la communion de la mort et de la résurrection du Sauveur n'est pas anéantie au moment de la conversion; c'est alors au contraire qu'elle devient réelle, intime et efficace. La vie du chrétien est donc comme plongée dans le baptême d'eau et d'Esprit, dont la puissance agit désormais sur la nature entière de l'homme pour la régénérer, et saint Paul a pu dire: Je ne vis plus, mais Christ vit en moi. L'existence du chrétien est une mort continuelle, une mortification de tous les instants et une résurrection incessante par la vertu du Saint-Esprit. Chaque jour, à toute heure, le chrétien meurt au monde, à lui-même; il se retrempe dans la grâce du baptême pour y puiser la vie, la consolation, l'espérance et les forces dont il a besoin pour tuer les œuvres de la chair et pour accomplir la loi de Dieu. Le péché, comme puissance, n'a point cessé de vivre en nous, mais il ne domine plus en maître incontesté; le moi s'en est détourné, et fortifié par l'Esprit de Dieu, il devient capable de combattre les tentations de sa propre nature, de son cœur partagé, et de produire des œuvres de justice; il peut lui arriver de succomber dans cette lutte de tous les instants, mais Jésus-Christ ne cesse de le couvrir, la grâce du baptême le lave de tous ses péchés, pourvu qu'il se repente chaque jour de ses faiblesses et de ses lâchetés, et qu'il adresse au Sauveur cette prière: Augmente-moi la foi [1]!

[1] Luther, éd. d'Erl., II, p. 186: *Das heisst denn gerecht sein, wenn Gott uns für gerecht hält, ob wir gleich unserthalb arme, elende Sünder sind.* — P. 177, 197: *Aus diesem folget, dass ein Christ zugleich ein Sünder und ein Heilig ist; er ist zugleich bös und fromm. Denn unser Person halb sind wir in Sünden, und in unserm eigen Namen sind wir Sünder. Aber Christus bringt uns ein andern Namen, in demselben ist Vergebung der Sünden... Sünd sind*

Le chrétien n'est donc pas saint par l'effet du baptême reçu avec foi; la justice de Christ lui est simplement imputée; mais il doit devenir juste dans sa vie. Étant régénéré par le Saint-Esprit, il doit travailler, avec l'aide de Dieu, à glorifier par ses actes le Sauveur qui l'a racheté et qui intercède pour lui. Notre obéissance est la gloire de Jésus-Christ ici-bas. Sans doute il ne s'agit pas de mériter le salut par nos œuvres, soit intérieures, soit extérieures, par notre vie plus ou moins sainte; la foi seule peut saisir la grâce souveraine de Dieu et cela nous suffit; nous n'y ajoutons rien par notre obéissance. Mais il est néanmoins nécessaire que la justice, que nous possédons par imputation, devienne en nous de plus en plus une réalité, car, si cela n'arrivait pas, nous nous mettrions nous-mêmes en dehors de la grâce. Christ demande que nous soyons fidèles, et le Père, que nous avons retrouvé en lui (Rom. VIII, 15), exige que nous soyons des enfants obéissants. Quel est, en effet, le but de l'œuvre rédemptrice, si ce n'est de faire de nous des enfants du Dieu vivant, aimants, soumis, mais soumis avec amour, et accomplissant en toute liberté, mais en toute obéissance, la loi royale dont voici le sommaire: tu aimeras le Seigneur ton Dieu, et le prochain comme toi-même? Voilà où Christ veut nous conduire; il veut réaliser en nous la vie sainte dont il a vécu ici-bas, bien plus l'humanité parfaite qu'il a constituée en lui-même par sa résurrection; nous devons parvenir à l'état d'homme fait, à la par-

da; denn der alte Adam ist noch nicht gar gestorben: und sind doch nit da. Ursach: Gott will sie umb Christus nicht sehen. — 15, p. 50: *So lange als wir hier leben, seyn wir nicht ohne Sünde, es bleiben noch allezeit böse Lüste und Begierden in uns...*

faite stature de Christ (Éph. IV, 13). Pourquoi nous sommes-nous convertis à Jésus, si ce n'est que nous désirions atteindre cet idéal et que nous ne pouvions y parvenir? Si donc quelqu'un, après être devenu membre du corps de Christ, néglige de poursuivre ce but, il retombe dans la mort, car Dieu, qui est le vigneron, retranche tout sarment qui ne porte point de fruit en Jésus-Christ (Jean XV, 1 et suiv.)[1].

Nous sommes ouvriers avec Dieu pour combattre les puissances de péché en nous et autour de nous, dans toutes les positions où il lui plaît de nous placer, dans toutes les circonstances de la vie. Vivant au milieu du monde, dans l'empire du prince des ténèbres, car Christ ne veut pas que nous soyons retirés du monde (Jean XVII, 15), notre devoir est de lutter, de résister, avec l'aide du Sauveur qui agit en nous et par nous, aux œuvres de Satan, de soumettre à Christ les puissances de la terre, celles de notre âme et de notre corps et toutes celles qui nous entourent, de sanctifier et de consacrer à Dieu les êtres qu'il a créés et que le péché tient sous sa domination. Cette œuvre est possible, car Christ a vaincu le prince de ce monde, il lui a brisé son sceptre. Le chrétien vivra donc au milieu des hommes, dans leur société, se mêlant à leurs affaires, participant à leurs occupations, à leurs peines et à leurs joies; sa vie sera une vie active et non de contemplation extatique; son idéal est, non le solitaire caché au fond des bois

[1] Luther, éd. d'Erl., XV, p. 51 : *Die nicht wider ihre Sünden streiten, sondern bewilligen darein, die fallen gar wiederum in die Erbsünde, und werden, wie sie vor der Taufe sind gewesen.* — II, p. 196.

ou dans la cellule du cloître, mais l'homme dans l'acception la plus complète de ce mot, l'homme de la famille, du travail, de l'art, de la science, l'homme de la cité et de l'État; il peut dire avec plus de raison que le païen : *Homo sum, nihil humani alienum a me puto.*

Telle est, en effet, notre liberté en Christ ressuscité, que toutes choses sont à nous puisqu'elles sont à lui, que nous sommes rois avec lui sur toutes choses puisqu'il a tout pouvoir dans le ciel et sur la terre. Pour le chrétien, rien n'est impur que le péché; or toutes choses, la famille, le travail, la société, peuvent être sanctifiées et consacrées à Dieu de manière à glorifier le rédempteur. Il n'y a plus pour le chrétien de distinction entre des choses pures et des choses impures, car toute impureté provient du péché, et le sang de Christ lave toutes les souillures. Ainsi le chrétien, cet être faible en apparence, sans ambition comme sans force charnelle, est cependant un roi plus puissant que tous les rois de la terre.

Cette liberté a pourtant une limite. Le danger du scandale, le devoir suprême de l'édification et la charité nous commandent à tout moment d'en sacrifier une partie; mais cela même est un acte de liberté. Toutes choses, dit saint Paul, me sont permises, mais toutes choses ne sont pas propres à édifier. Tout ce qui pourrait scandaliser mon prochain, je dois et je veux par charité m'en abstenir. Telle occupation, tel plaisir, troublerait ma foi ou celle d'autrui, ou exciterait quelque convoitise secrète dont je ne suis pas sûr de triompher : je me l'interdis. Telle position, telle entreprise n'offre pas de danger, mais est sans profit pour la

vie de l'âme: je l'évite pour ne pas gaspiller les dons de Dieu. Il suffit d'avoir posé ces principes : la liberté parfaite du chrétien limitée par l'amour, le devoir de rechercher partout l'édification et de fuir le scandale pour soi et pour le prochain. Avec cette règle si simple, l'enfant de Dieu, appuyé sur le Sauveur tout-puissant, traverse la vie d'un pas assuré; dédaignant les subtilités de la casuistique, il s'en remet à Dieu du soin de l'éclairer par son Saint-Esprit et de le guider en toute circonstance difficile: la prière est le conseiller du chrétien.

f) *Jésus-Christ ressuscité achève de se donner à nous dans la Cène.*

Le baptême, reçu avec foi, nous introduit dans la communion du Sauveur ressuscité vivant au sein de l'Église; cette communion, qui nous régénère et nous sanctifie, qui nous fait croître dans la vie divine et céleste (Col. III, 1 et suiv.) et qui doit durer éternellement, trouve son accomplissement le plus parfait ici-bas dans la Cène. Dans ce repas sacré Christ achève son union intime et profonde avec son corps, l'Église. Jésus-Christ ressuscité est notre vie, non-seulement parce qu'il a triomphé de la mort pour nous, mais aussi parce qu'il se donne à nous; sa vie devient notre vie; la puissance vitale de l'homme-Dieu, qui est le Saint-Esprit, il nous l'a communiquée dans le baptême, et depuis lors elle ne cesse de découler en nous. Plus notre union avec lui est parfaite, plus nous sommes assurés contre les entreprises de Satan, plus nous sommes pénétrés de vie et de puissance. Or cette

union s'achève, autant qu'il est possible dans ce monde, dans la Cène.

Il faut, dit le Seigneur, que nous soyons pénétrés de son humanité d'une manière aussi intime que l'est le corps de la nourriture qu'il absorbe ; il faut que sa nature humaine soit liée à la nôtre aussi étroitement que l'est à notre organisme physique le pain que nous mangeons (Jean VI) ; ce lien ne devient complet que lorsque le corps et le sang de Jésus, qu'il a livrés pour nous et qu'il a ressuscités des morts (c'est-à-dire sa nature humaine glorifiée) sont entrés en communion avec notre corps et notre sang. Dans le sacrement de la Cène, Christ accomplit ce dernier effet de sa miséricorde au moment où nous mangeons le pain et où nous buvons le vin; l'acte de manger et de boire est le symbole visible de l'union invisible qui s'établit en même temps entre l'humanité de Christ et nous, entre sa nature humaine glorifiée et la nôtre.

Lorsqu'il institua le repas sacré, Jésus était auprès de ses disciples; mais tout alors était encore charnel, son humanité et leur cœur. Il ne voulait pas briser les barrières dans lesquelles il s'était enfermé, pour se donner aux disciples d'une manière plus parfaite, car ils eussent été incapables de le recevoir, le Saint-Esprit n'étant pas encore descendu sur eux pour accomplir leur foi et pour les régénérer et les préparer à devenir la demeure de Christ. De plus, Jésus lui-même, s'il l'eût voulu, n'eût pas pu se donner de la sorte, car il devait auparavant mourir. Par la résurrection son corps a été glorifié ainsi que toute sa nature humaine; celle-ci est désormais tellement placée sous l'empire absolu du Verbe qu'elle ne connaît plus ni l'espace ni le temps,

et que le Sauveur peut, comme nous l'avons vu plus haut, être partout présent avec sa double nature. D'autre part la résurrection a affermi et développé la foi des disciples en l'épurant, elle leur a procuré l'onction du Saint-Esprit, les rendant capables d'entrer avec le Seigneur dans une communion plus parfaite. Aussi ont-ils compris alors la vraie nature de la Cène (1 Cor. X).

La foi, qui saisit toutes les grâces de Dieu, est nécessaire pour profiter de la Cène. Les dispositions requises pour jouir de ce don ineffable de Christ sont évidemment la repentance et la foi, ces deux sentiments simultanés de toute âme chrétienne. L'homme inconverti se condamne lui-même en communiant, car il ne discerne pas le plus grand des bienfaits de Dieu, la personne même du Sauveur, du Verbe incarné. Il y a plus, Christ ne laisse pas impunément profaner la Cène; il frappe celui qui y participe indignement, sans repentance et sans foi; et, pour lui rappeler la nature spéciale de ce sacrement, il le frappe dans son corps (1 Cor. XI, 30)[1]. Ce ne sont point les éléments de la Cène qui, par je ne sais quel pouvoir mystérieux, agiraient sur la nature physique du communiant; de même que la grâce du sacrement ne consiste pas dans une vertu magique communiquée au pain et au vin, ainsi les maladies envoyées par Dieu au profanateur, sont un effet direct de sa volonté et de sa toute-puissance.

[1] Luther, éd. d'Erl., XXVII, p. 41 : (De nos jours, dit-il, on n'en use pas avec foi,) *darumb wird auch die Welt mit Pestilenzen, Kriegen, und ander greulichen Plagen überfallen, dass wir mit vielen Messen nur mehr Ungnad erwecken.* (*Sermon vom H. Leichnam Christi*).

De même que le baptême, la Cène ne tire sa valeur que de la parole, de l'ordre de Christ, rappelé en son nom par l'Église; nous pouvons dire avec Luther que dans chacun des sacrements il faut distinguer trois choses: le symbole ou les éléments, la réalité figurée par les éléments et la parole. Il n'y a ni magie, ni *opus operatum*, ni transsubstantiation, ni consubstantiation.

La Cène n'est pas non plus un sacrifice. Sous l'ancienne économie la victime était offerte à Dieu en expiation, puis, sauf les cas où on la brûlait entièrement, Dieu était censé la rendre, après avoir accepté sa vie, au peuple qui l'avait livrée ou à ses représentants les prêtres; elle devenait, après avoir donné sa vie pour le péché, une nourriture sacrée. C'était là une image dont nous possédons la réalité. Jésus-Christ, la victime véritable, s'est livré pour nous en expiation du péché, et puis Dieu nous l'a rendu en le ressuscitant des morts et en nous le donnant comme pain de vie. Ainsi, dans la Cène, ce n'est pas nous qui offrons à Dieu le Seigneur, c'est Dieu qui nous donne son Fils immolé mais revenu à la vie. Les brebis et les taureaux ne pouvaient pas communiquer la vie après l'immolation; Christ seul a pu la laisser et la reprendre, seul il peut nous en faire part. La Cène est donc comme le corollaire obligé du sacrifice de Jésus-Christ et de sa résurrection, et non un renouvellement de sa mort; l'Église reçoit, elle ne donne pas à Dieu.

Faut-il, comme l'ont fait quelques auteurs, définir exactement la nature spéciale des effets produits par la Cène sur les différentes parties de notre être, esprit et

corps, et assigner au pain et au vin leurs rôles respectifs? Évidemment, cela ne se peut. Le Nouveau Testament n'autorise point de pareilles subtilités. Est-ce à dire que la communion du Seigneur soit sans aucune valeur déterminée? Loin de là. Outre l'abondance toute particulière de vie qui, ainsi que nous l'avons vu, en découle, la Cène, parce qu'elle est une communion parfaite avec Jésus-Christ mort et ressuscité, nous atteste d'une manière certaine notre délivrance, l'imputation continuelle de la justice du Seigneur, et notre rédemption éternelle. Nous y trouvons une preuve, palpable pour la foi, de la dignité de notre corps et de sa destinée future, le Sauveur n'ayant pas dédaigné d'entrer par sa nature humaine glorifiée dans un rapport des plus intimes avec notre organisme. Il suit de là que dans la Cène se manifeste clairement la profonde antipathie du christianisme pour toute doctrine morale entachée de dualisme. Le chrétien, j'entends celui qui croit à la présence réelle de l'humanité du Sauveur dans la Cène, trouve dans cette foi une arme puissante contre les tendances ascétiques et contre l'indifférence de certaines sectes pour les actes extérieurs. Enfin, par cela même que la Cène accomplit la communion du croyant avec le Sauveur glorifié, elle est la communion des chrétiens entre eux; en elle s'achève et se manifeste le plus complétement possible l'union de Christ avec l'Église[1]; de là vient qu'elle est au même titre que le baptême un signe certain de la présence de l'Église. Tous ceux qui y participent se sentent frères, étant liés entre eux par un lien divin, par la personne de

[1] Luther, éd. d'Erl., XXVII, *Sermon* etc., p. 29, 40. — Éd. Walch, VIII, p. 1365. — Chemnitz, ouvr. cité, ch. : *De cœna domini.*

l'homme-Dieu; la fraternité chrétienne s'affermit, se nourrit et s'accuse dans le repas sacré; Christ et les chrétiens y forment donc un tout compacte, où toutes choses sont communes, les biens et les maux, où, par un échange continuel, les richesses de l'un deviennent les richesses des autres, et les misères de l'un des membres celles du corps entier. Tel est, nous l'avons vu, le but que se proposait le Sauveur en fondant l'Église; du moins son but prochain pour toute la durée du siècle présent. Il a un but plus élevé encore, mais que nous n'atteignons pas dans l'Église ni dans ce monde; nous n'y parviendrons qu'après la mort, qui ouvre une nouvelle période dans le développement de l'œuvre du salut.

4. Après la mort, Jésus-Christ ressuscité reçoit l'âme croyante dans son sein; il la ressuscite au dernier jour et rétablit toutes choses.

Le chrétien ne parvient pas dans cette vie à la sainteté parfaite de sa nature. Cette pensée ne peut plus nous effrayer ni même nous causer de peine, car nous avons appris à nous revêtir de la sainteté du Sauveur, à nous présenter devant Dieu couverts de sa justice; nous savons que la grâce du baptême subsiste durant toute la vie, au besoin la Cène nous en ferait souvenir. Jusqu'à la mort nous demeurons partagés dans tout notre être entre le péché et la justice, entre le monde et le royaume des cieux. Nous mourons continuellement et sans cesse nous ressuscitons en Jésus-Christ par la puissance victorieuse de sa mort et de sa résurrection. Cette mort incessante doit accomplir en nous

son œuvre de dissolution, sauf à être combattue et détruite à chaque instant par l'action souveraine du Sauveur. A la faveur de l'imputation perpétuelle de la justice de Christ, nous traversons d'abord la vie, et puis la mort, sans que le péché, ni la souffrance, ni la mort elle-même puissent nous séparer de la grâce de Dieu. Le déchirement final du lien entre l'âme et le corps, qui pour le pécheur inconverti est un pas de plus vers la perdition éternelle, devient pour nous, grâce à la résurrection de Christ, un simple passage à une existence meilleure : passage douloureux, il est vrai, mais qui nous comble de joie. Ainsi, par un effet admirable de l'amour de Dieu et du sacrifice de Jésus-Christ, la mort, cet objet d'épouvante pour les enfants du siècle présent, est obligée de servir d'instrument à notre salut. Elle met fin au règne du péché en nous[1].

On se demande parfois si, dans la vie future, nous aurons encore à lutter contre les puissances ténébreuses ; si, au lieu de parvenir à la félicité, nous aurons à poursuivre, à travers une suite indéfinie d'existences successives, l'œuvre de notre sanctification. Mais si le péché pouvait encore régner en nous après la mort, il en faudrait conclure que nous aurions à mourir une seconde fois et ainsi de suite jusqu'en l'éternité. Or ce n'est pas là ce que Dieu nous fait entrevoir : il nous promet la paix et la joie. Celui qui est mort en Christ est affranchi de la domination du mal ; le péché ne peut résister éternellement à l'action du Sauveur. La mort, en déchirant notre être, fait triompher le prince de ce

[1] Luther, éd. Walch, VIII, p. 1266, 1346 et suiv. — Éd. d'Erl., II, p. 176.

monde; mais, quand nous sommes plongés dans la communion de la mort expiatoire de Jésus-Christ, la nôtre devient la fin du règne de Satan dans notre nature; elle détruit en nous le dernier des obstacles qui s'opposaient à l'action vivifiante du Seigneur[1].

La corruption, née dans le cœur, s'était propagée du centre à la superficie de l'homme, jusque dans son organisme physique. La vie nouvelle, découlant du Sauveur glorifié, commence de même par la conversion du moi; du centre ainsi transformé, elle rayonne, par l'action combinée de la volonté et de la grâce, jusqu'à la surface; mais elle n'achève son œuvre que dans la résurrection, opérée par Dieu au dernier jour. Il n'est pas possible que Jésus-Christ, après avoir élevé dans la communion de sa vie céleste notre âme détachée du corps, n'y attire pas aussi finalement ce dernier par la vertu toute-puissante de son Esprit. Alors seulement nous serons semblables en toutes choses à l'humanité de Christ ressuscité. Cette rédemption du corps, comme l'appelle saint Paul, est le dernier terme de l'œuvre de Christ dans l'individu, le dernier fruit de sa résurrection; c'est lui qui, par sa puissance souveraine et en sa qualité de médiateur, sera l'organe du Père dans ce renouvellement de notre nature, comme il l'a été lors de la création. De même que pour le Seigneur il ne saurait être question ici d'un germe glorieux s'échappant avec l'âme du corps actuel et destiné à devenir le corps nou-

[1] Luther, éd. d'Erl., XV, p. 50 : *So lange als wir hier leben, seyn wir nicht ohne Sünde... Derohalben, so müssen wir uns stets üben, und müssen allezeit beten, und wider die Sünde fechten, weil wir hier leben, bis wir sterben; denn da wird allererst das ganze Fleisch getödtet.*

veau; l'image de la graine déposée en terre, sur laquelle on croit pouvoir baser cette manière de voir, ne suffit pas pour contredire les déclarations bibliques les plus formelles et le fait positif de la glorification du corps tout entier de Jésus, auquel nous serons rendus semblables au dernier jour [1].

Dans l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection, pour autant du moins qu'il nous est donné d'en pénétrer le mystère, l'âme vit en Christ, séparée de son corps, en attendant qu'elle puisse de nouveau le revêtir, mais saint, glorieux et impérissable. De même que l'âme humaine de Jésus-Christ est demeurée dès l'instant de sa victoire, qui fut celui de la mort, liée indissolublement au Verbe, ainsi la nôtre, séparée de son corps, sera recueillie par la Sauveur à qui elle est attachée dès à présent par la grâce du baptême [2]. Cette existence intermédiaire n'est pas un sommeil, car il est

[1] Luther, éd. Walch, VIII, p. 1364 : *Also ist unser Herr Christus, der ander Adam, gemacht in das geistl. Leben durch die Auferstehung, dass er nicht mehr so lebet der leibl. Nothdurft... und doch einen rechten wahrhaftigen Leib hat...: und hat für seine Person ausgerichtet das himmlische geistliche Leben, auf dass ers auch in uns anfahe, und auf jenen Tag gar vollbringe. — Ibid.*, p. 1365 : *Item, so empfähet nicht allein die Seele, sondern auch der ganze Leib das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, also, dass er mit der Seele durch die Taufe und Sacrament gehet, und bleiben soll, wo die Seele bleibet am jüngsten Tage.*

Calvin, *Institution*, liv. III, ch. 25, 8 : Ce corps corruptible ne périra point, et ne s'évanouira pour nous faire ressusciter : mais sera dépouillé de sa corruptiou, pour recevoir état incorruptible.

[2] S. Bernard (4e Sermon de la Toussaint, dans Delitzsch, ouvr. cité) : *Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altare collocentur, sed exaltentur super altare.*

dit que les fidèles, reçus en la présence du Sauveur, louent dans le ciel l'agneau de Dieu dont le sang les a blanchis.

Puisque tous les membres du corps de Christ ou de l'Église ont à passer par la mort pour arriver à la paix, et par la résurrection pour parvenir à la félicité parfaite et à l'accomplissement de leur destinée, l'Église ne peut prétendre ici-bas à une existence sainte et glorieuse. Non-seulement toute souffrance d'un membre quelconque est ressentie par le corps entier, non-seulement toute misère, toute infirmité du chrétien affecte l'Église et l'affaiblit; mais l'adversaire de nos âmes est aussi l'ennemi de Christ et de son royaume; il ne cherche pas seulement à séduire les individus, il s'attaque avec non moins d'acharnement à l'Église prise dans son ensemble. Elle doit donc renoncer, elle aussi, jusqu'au jour du rétablissement de toutes choses, à être, dans le monde et dans ce siècle, pure et puissante. La faiblesse, la honte, la ruine, tel est son partage ici-bas; la lutte au dedans et au dehors, tel est son devoir. Se sanctifier, combattre le péché dans son sein et autour d'elle, s'efforcer, avec l'aide du Saint-Esprit, de pratiquer la loi de l'amour; voilà ce qu'elle peut et ce qu'elle doit faire aujourd'hui; là est son triomphe et sa gloire, en attendant une gloire plus éclatante et un triomphe plus complet. Quand Jésus-Christ, le chef fidèle et puissant, aura détruit la mort, le dernier de ses ennemis, alors et alors seulement la sainteté de son peuple sera manifestée. Jusque-là il est, lui, notre sainteté à tous et celle de son corps, l'Église. De même que l'organisme physique du chrétien, la constitution

visible, terrestre de l'Église est destinée à se briser et à disparaître finalement sous les coups de ses adversaires; de ses débris, qui sont les membres fidèles recueillis depuis l'origine par le Sauveur, et ceux qui auront essuyé la grande tribulation des derniers jours, naîtra le peuple glorieux du Messie.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner tous les problèmes se rapportant aux choses finales, la première et la seconde résurrection, le rétablissement d'Israël, le règne messianique ou millénaire. Un seul fait mérite encore de fixer un moment notre attention, comme résultat de la résurrection de l'homme-Dieu, c'est le changement qui doit s'opérer un jour dans le monde physique. La victoire remportée par Jésus-Christ sur Satan et sur la mort, sa domination absolue sur toutes les puissances de la nature, profiteront à tous les êtres créés. L'humanité nouvelle, parvenue à la rédemption de sa nature physique, aura pour demeure une terre nouvelle sous des cieux nouveaux. Il a plu à Dieu, dit saint Paul, que toute plénitude habitât en Christ, et de se réconcilier toutes choses par lui (Col. I, 19, 20); en le ressuscitant des morts, il a mis toutes choses sous ses pieds, il a réuni toutes choses en lui comme en leur chef, tant ce qui est dans les cieux que ce qui est sur la terre (Éph. I). Toutes choses avaient été créées par le Verbe (Jean I), et il est venu dans le monde pour détruire les œuvres de Satan, pour racheter tout ce qui était sous l'empire du péché; il n'est pas possible qu'après avoir réconcilié avec Dieu l'humanité il ne délivre pas également les autres créatures. Bien plus, nous en avons la certitude, car il a retiré son corps des liens de la mort et l'a élevé dans la communion de

sa vie éternelle; ce qu'il a fait pour son corps, ce qu'il fera pour le nôtre, comment ne le ferait-il pas pour la nature tout entière? Que sera ce monde nouveau? nul ne peut le dire. Néanmoins il est certain que la vanité n'y règnera plus, que tous les êtres seront impérissables et appropriés à leur destination glorieuse. Il n'a pas plu au Seigneur de nous révéler tous les mystères des derniers temps; sachons donc réprimer les désirs de l'imagination; contentons-nous de croire sans voir et sans comprendre. L'espérance des choses finales suffit pour rendre notre joie parfaite; mais si nous n'avions pas au moins ces promesses, certaines quoique obscures, un doute planerait sur l'efficace de la victoire de Jésus-Christ, sur l'étendue de sa puissance divine.

Résumons en peu de mots les résultats de cette seconde partie:

L'homme-Dieu Jésus-Christ, depuis sa sortie victorieuse de la tombe, nous porte sur son sein durant cette vie terrestre, puis au travers de la mort et jusqu'au rétablissement de toutes choses;

Pendant ce long pèlerinage, depuis le baptême ou la conversion jusqu'au jour de la résurrection, il nous couvre devant son Père de sa sainte humanité, pour voiler notre péché, nos faiblesses, notre misère et nos chutes;

Il nous reçoit par le baptême dans la communion de sa vie, il se donne à nous tout entier dans la Cène, il nous régénère et nous sanctifie, il agit sur notre esprit et sur notre corps pour les transformer à son image en les faisant passer par la mort à une vie spi-

rituelle, pure, sans terme; il sauvera de même l'Église au dernier jour;

Il affranchira par sa puissance divine toutes les créatures du joug de la vanité, et fondera sur une terre nouvelle et sous des cieux nouveaux un peuple pur et saint.

Tels sont pour nous, dans leurs traits généraux, les fruits de la résurrection du Sauveur. Comment ne pas dire avec saint Paul : sans la victoire de Jésus-Christ et sans la manifestation visible de son triomphe, nous serions les plus misérables de toutes les créatures !

CONCLUSION.

Une étude scientifique, fût-elle sans utilité pratique, porte en elle-même sa récompense. Il y a en effet un grand charme à vaincre les difficultés du raisonnement et de l'analyse, à mieux comprendre des vérités déjà reconnues, à en entrevoir de nouvelles, à les suivre dans leur enchaînement. Dans l'Église toutes choses, sans en excepter la science, doivent concourir à l'édification du corps de Christ. Édifier, ce n'est pas émouvoir, c'est *bâtir*, développer, étendre, perfectionner, accomplir. Une Église sans théologie est semblable à un homme sans jugement et sans idées : elle demeure stationnaire, et dans la sphère de l'esprit, s'arrêter c'est décheoir. Mais un théologien égoïste, oublieux de sa haute mission, indifférent aux conséquences pratiques de ses résultats et de ses doctrines, fait une œuvre vaine et condamnable. Par contre, le théologien digne de ce nom doit et peut, sans renoncer à ses méthodes et à ses libres allures, quitter de temps en temps les hauteurs de la science, pour s'enquérir des besoins de l'Église, de ses misères, des dangers qui la menacent, des questions qui s'y agitent; puis, dans ses travaux, il s'efforce de trouver une solution pour ces problèmes, un remède à ces maux.

Ces principes sont reconnus de nos jours, et appliqués parfois avec succès, par les défenseurs de la foi chrétienne et par ses adversaires. On peut contester la valeur scientifique des nombreuses apologies et conférences publiées et tenues en ces derniers temps pour la défense du christianisme; rarement elles produisent l'effet voulu. Néanmoins elles dénotent chez leurs auteurs une intelligence souvent profonde des besoins actuels, et c'est là un mérite dont les savants de profession sont généralement trop peu jaloux.

Dans le cours de ce travail, nous avons été amené à comprendre de mieux en mieux — et nous nous estimerions heureux si ces pages pouvaient du moins contribuer à faire naître chez d'autres la même conviction — combien aujourd'hui une étude dogmatique approfondie et complète sur la résurrection de Jésus-Christ serait une œuvre désirable et même nécessaire. Certainement l'Église la réclame; il y a là une grande lacune à combler. La résurrection de Jésus-Christ n'est pas seulement une source abondante de joie et de consolation pour les âmes chrétiennes; elle n'est pas seulement, dans sa liaison intime avec la mort du Sauveur, le fondement de notre foi et de notre espérance (1 Cor. XV, 1 et suiv.); il en découle une foule d'enseignements précieux pour le chrétien comme pour l'Église, sur les principes de la vie chrétienne, sur la nature et l'action des sacrements, sur les éléments constitutifs de l'Église et les marques visibles de sa présence, sur sa destinée dans ce monde et ses rapports avec les puissances de la terre. La résurrection de Jésus-Christ projette sur toutes ces questions une éclatante lumière. Il est inutile de rappeler combien la plupart d'entre elles ont

d'actualité; il en est de brûlantes, que l'Église devrait être jalouse de résoudre, au lieu d'en laisser le soin à des puissances étrangères ou hostiles.

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 12 octobre 1867.
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.